VOLUMEN XXII MCMLVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1956

L'hésychasme

Etude de spiritualité [1]

Une définition, une distinction et une question

1. *Une définition.*

Le terme d'hésychasme, en langue byzantine, désigne un système de spiritualité ayant pour principe l'excellence, voire la nécessité, de l'*hésychia.*

Hésychia veut dire quiétude, en général. Etymologie incertaine. Peut-être se rattache-t-il à *ἧσθαι* : être assis. Pour les rédacteurs des *Vitae Patrum,* ce verbe ou ses synonymes, sans plus, signifie mener la vie d'hésychaste.

Il y a de multiples genres de quiétude: depuis l'absence de guerres jusqu'à la suspension des facultés dans le repos mystique, en passant par l'inertie et la paresse, le silence des choses et des personnes, l'apaisement de l'esprit et du cœur. Autant il y a d'êtres, d'ensembles ou de parties d'êtres susceptibles d'agitation, autant il y a de variétés de quiétude, toutes dénommables *hésychia.*

De toutes ces acceptions on pourrait citer des exemples chez les auteurs profanes. Partout cependant, même quand il s'agit du silence des choses, nous constatons qu'il est envisagé par rapport à l'homme. En quoi il n'y a pas lieu d'en appeler à l'anthropocentrisme hellénique: sans personne qui la perçoive et qui en jouisse, conviendrait-il encore de parler de « la paix des choses »? Mieux vaudrait dire leur immobilité ou l'ordonnance de leurs mouvements, et réserver le nom de paix à l'impression que cette immobilité ou

[1] Sous ce titre devait paraître un volume; les pages qui suivent en sont des *opera interrupta.*

cette ordonnance produit sur l'homme. C'est bien ce que font les Grecs dans l'usage du terme *hésychia*. Ils l'emploient de l'homme et de ses facultés, de toute la vie humaine ou d'une fraction de celle-ci, de la tranquillité qui suit la cessation de la guerre. On possède l'hésychia, on mène une vie ou l'on passe un moment d'hésychia. C'est en somme une sorte de sécurité à l'abri des causes de trouble: affaires, séditions entre citoyens, hostilités entre républiques. Comme par ailleurs l'homme individuel est à l'image de la société politique — ou vice versa —, il y a aussi une hésychia psychique, résultant de la hiérarchie des facultés, quand elle est établie et maintenue. Les gens honorables (*κόσμιοι*) sont toujours disposés à vivre la vie de quiétude (*ἥσυχον βίον*), dit Platon (1).

Les écrivains sacrés n'avaient aucune raison de rien changer à ce vocabulaire.

Dans les Septante, *hésychia* et ses dérivés conservent tous les sens qu'ils avaient dans la langue commune; surtout la paix extérieure, l'absence de guerres nationales ou civiles, en tant qu'elle libère les citoyens de l'angoisse et leur donne la sécurité.

Cette heureuse disposition s'appelle, comme chez les auteurs profanes, *ἡσυχίαν ἄγειν* ou *ἔχειν*, ou par rapport aux autres, *παρέχειν*. Ce sentiment d'assurance ne tient cependant pas uniquement aux situations extérieures; il peut persister même devant la menace de guerre, moyennant la foi en Dieu: ainsi lorsque Rasin, roi de Syrie, monta contre Jérusalem pour l'attaquer, « le cœur du roi et le cœur de son peuple furent agités comme les arbres de la forêt sont agités par le vent ». Mais Jahweh envoya Isaïe lui dire: « Prends garde, tiens-toi tranquille, ne crains point » (*φύλαξαι τοῦ ἡσυχάσαι καὶ μὴ φοβοῦ*), etc. (2).

Le meilleur gage de sérénité intérieure c'est la crainte de Dieu, la soumission à sa volonté, la sagesse: « Celui qui m'écoute repose avec sécurité, il vivra tranquille sans craindre le malheur » (*κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι καὶ ἡσυχάσει ἀπὸ παντὸς κακοῦ*) (3).

Notons cette construction: *ἡσυχάσαι ἀπό τινος*: l'hésychia est, de soi, un concept négatif, excluant de l'âme certains sentiments pénibles, et fondant cet apaisement intérieur sur la certitude d'être à l'abri du mal.

(1) Platon, *Polit.* 307 E.
(2) Isaïe 7,4.
(3) Prov. 1,33.

On peut aussi, volontairement, se mettre à couvert d'un mal, refuser de faire ce que l'on considère comme un mal, en un mot *s'abstenir* de quelque chose, en particulier de la parole — d'où le sens fréquent de *se taire*; — ou de mouvement, — d'où le sens de *rester*. L'un et l'autre, fréquents, cadrent bien avec l'hésychasme.

Dans le Nouveau Testament, le mot est rare et spécial à saint Luc (1) et à saint Paul (2), une fois dans *1 Petr.* 3,4. Le sens est surtout « se tenir coi », c'est-à-dire se taire, observer le repos du sabbat, laisser les autres en paix. *Actes* 11,18: *ἡσύχασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεόν*: ils se turent et glorifièrent Dieu, c'est-à-dire ils cessèrent de faire des objections à saint Pierre à propos du baptême donné à Corneille; mais avec un peu de bonne volonté ce texte n'a-t-il pas de quoi plaire aux hésychastes? Et beaucoup plus, même sans tendance accommodatice, *1 Thess.* 4,11: « Nous vous exhortons, frères, ... à tenir à honneur de vivre en repos (*φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάσαι*), de vous occuper de vos propres affaires, de travailler de vos mains, comme nous vous l'avons recommandé, de sorte que vous ayez une conduite digne aux yeux de ceux du dehors, sans avoir besoin de personne ». *2 Thess.* 3,12 présente encore une possibilité d'application à l'hésychasme quand il recommande de « travailler avec tranquillité » (*μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι*), ce que feront éminemment les hésychastes à la suite de saint Arsène. Nous ne dirons pas que l'hésychasme soit né de ces textes, assurément. Ce préambule vise seulement à établir le sens du terme dans les documents antiques, profanes et sacrés; secondairement, par là même se trouve justifié par la sainte Ecriture l'emploi du vocabulaire hésychastique.

Le terme hésychia le domine tout entier. Mais il en est d'autres, plus ou moins synonymes, que nous rencontrerons en cours de route. Ici nous nous contenterons d'en relever quelques-uns des plus usités. Nous avons déjà cité le verbe *sedere, καθέζεσθαι*. Avec *ἔρημος* voisine et se confond souvent *ἤρεμος, ἠρεμία* (Cfr. *1 Tim.* 2,2: *ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγειν*: passer une vie paisible et tranquille); plus rare que hésychia dans notre littérature, il donnerait lieu aux mêmes remarques: c'est le calme d'une

(1) 14,4; 23,56; ACTES 11,18; 21,14.
(2) 1 THESS. 4,11; 2 THESS. 3,12; trois fois dans 1 TIM.

âme exempte de trouble intérieur surtout, mais aussi dégagée des causes extérieures d'agitation (1).

Quant aux termes d'origine philosophique, tels que apathie, ataraxie, *γαλήνη, ἐποχή* etc., ils ne se rencontrent presque pas dans les écrits des Pères; s'ils s'introduisent plus tard, ils ne prendront jamais dans le système de spiritualité des hésychastes une importance essentielle; même « apathie » accrédité par Evagre, manquera chez des écrivains hésychastes bien authentiques, et ne prévaudra jamais contre le mot évangélique d'*ἀμεριμνία*. Sans compter que le contenu de ces vocables philosophiques change considérablement quand ils passent dans la langue chrétienne.

L'hésychasme est donc un système de spiritualité basé sur l'hésychia. Mais il ne voit pas dans celle-ci le but comme le stoïcisme dans l'apathia ou l'épicurisme dans l'ataraxie. Elle est, comme tout dans le christianisme, un moyen, peut-être le moyen par excellence, en tout cas un moyen excellent pour arriver au but qui est l'union à Dieu, l'oraison perpétuelle; pour parler avec Cassien: « donec omnis volutatio cordis una et jugis efficiatur oratio », (2) ou « ad perpetuam Dei memoriam possidendam » (3).

Et c'est pourquoi, dans la mesure où l'on croit pouvoir atteindre ou conserver cette union et cette oraison au milieu des causes de tracas, l'anachorèse perdra de son importance.

2. *Une distinction.*

Elle ressort nettement de ce qui précède. On aurait même pu l'établir à priori. Il y a deux tranquillités, deux paix, deux hésychia: une extérieure et une intérieure; une dans les choses, et une dans l'homme; un silence des forces de la nature et un silence des facultés de l'âme.

Elles ne vont pas nécessairement ensemble. Tel s'agite intérieurement quand autour de lui rien ne bouge; tel garde la calme possession de lui-même pendant que le monde semble crouler. C'était la prétention des stoïciens; c'est un fait avéré dans certaines vies de saints.

(1) Cfr. *Alph.* (= *Apophthegmata Patrum*, série alphabétique) *Sisoès* n. 26, suivi dans Evergetinos IV ch. 5, p. 22, de cette réflexion: « Vois comment après une si longue ascèse *ἐπόθει τὴν ἔρημον διὰ τὸ ἤρεμον* ».

(2) *Coll.* X, 7.

(3) Ibid. 10.

Le plus important c'est évidemment la tranquillité d'âme. « Non turbetur *cor* vestrum ». Les hésychastes même les plus attachés à leur solitude le savaient très bien. Mais ils savaient aussi combien le dehors agit sur le dedans. Ils ne faisaient pas beaucoup de psychologie systématique; et nous les verrons même très éloignés de la morale trop métaphysicienne des stoïciens. En revanche ils pratiquaient énormément la psychanalyse, en cherchant dans les profondeurs de leur âme les passions qu'ils y savaient cachées. Ils avaient des principes de discernement qui leur permettaient de dissocier un complexe psychique en ses éléments pour assigner à chacun de ceux-ci sa cause véritable ou probable: Dieu, esprits bons ou mauvais, perceptions sensitives actuelles ou résurgies des trésors de la mémoire, affectivité subjective multiple, idées et volontés d'ordre mental.

Il faudra sans doute que nous exposions plus en détail les lois de cette discrétion — diacrisis. Pour l'instant il suffit d'affirmer que la distinction entre le dedans et le dehors, d'ailleurs essentielle à toute doctrine morale, et affirmée solennellement, bien que dans des sens divers, par les stoïciens et par l'Évangile, n'était pas inconnue aux ascètes même les moins érudits.

Cependant cette distinction entre l'hésychia-anachorèse et l'hésychia psychique mettra du temps à s'affirmer clairement et à s'imposer pratiquement.

Chez pas mal d'auteurs, on a l'impression que solitude et tranquillité se confondent; comme si, de compte fait, il n'y avait aucun espoir de quiétude dans la société de ces bruyants et indiscrets gêneurs que sont les hommes, — précisément parce qu'ils n'ont pas l'hésychia intérieure. Leur pauvreté d'âme les pousse à picorer partout, en quête d'un apaisement, d'une distraction, d'un amusement, d'une évasion, comme le besoin de nourriture incite poussins et poules à gratter et à vermiller inlassablement, sauf à caqueter ou à dormir dans les intervalles.

La synonymie des mots anachorèse et hésychia apparaît souvent, même en des temps récents qui connaissent très bien la distinction des deux choses, distinctes, oui, mais tellement liées l'une à l'autre! « L'abbé Moïse dit à l'abbé Macaire à Scété (N. B. Région classique de l'anachorétisme tempéré): Je veux *ἡσυχάσαι*, avoir la quiétude, et les frères ne m'y laissent pas. L'abbé Macaire lui dit: Je vois que tu as le naturel tendre et que tu n'es pas capable d'éconduire un frère. Si tu tiens à l'hésychia, va dans le

désert, bien au fond, à Pétra, et là tu es en repos. — Il le fit et il eut la paix» (1). Entendons: qui n'a pas la paix, qui a des distractions, doit renforcer sa dose de solitude. Pour certains interlocuteurs de saint Arsène, les hésychastes sont des moines qui évitent toute rencontre avec qui que ce soit: *τῶν ἡσυχαζόντων καὶ μηδενὶ ἀπαντώντων* (2).

Les laudateurs du désert auront toujours une tendance à retourner à cette synonymie. Ils auront de qui tenir. Chez Origène *hésychia* équivaut à *érémia* (3). Saint Grégoire de Nazianze ne se lassera pas de redire son amour « de ce bien qui est l'hésychia et l'anachorèse » (4). Pour saint Grégoire de Nysse, l'hésychia c'est, par exemple, le séjour de Moïse dans le désert (5). Ammonas ne parle pas autrement en écrivant *περὶ ἡσυχίας* (6) ou *περὶ τῶν θελόντων ἡσυχάσαι* (7). Théodoret de même, par exemple à propos de «l'amour de l'hésychia » chez saint Syméon l'Ancien (8). Denys ne distingue pas davantage: la fuite de saint Joseph en Egypte, c'est une anachorèse, au sens matériel évidemment; et un peu plus haut: les anges évangélisent les bergers parce qu'ils sont purifiés par l'anachorèse-hésychia (*τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ*) avec un seul article pour les deux mots! (9).

La persistance de cette synonymie peut du reste s'expliquer de deux manières: soit par l'identification de la quiétude avec la solitude; soit par l'affaiblissement du terme d'anachorèse. C'est ce dernier sens que Justinien consacre dans la novelle qui divise les moines en cénobites et en hésychastes: l'usage appelle ces derniers aussi bien anachorètes que hésychastes: *οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστὰς εἰώθασιν* (10). A partir de ce temps il ne faudra jamais entendre les deux termes dans une acception radicale, à moins que le contexte ne l'impose. Ainsi chez Thalassios: «La rencontre des gens n'est utile que spirituelle; aux autres,

(1) *Alph. Macaire* 22.
(2) *Alph. Arsène* 44.
(3) *In Jerem. Hom.* 20,8; Klostermann, p. 189 sv.
(4) *PG* 35, 413. Cfr. *Or.* 17,1 PG 35, 965 B: *ἐρημίαν ἀσπάζεσθαι ... καθ' ἡσυχίαν.*
(5) *Vita Mosis, PG* 44, 425 C.
(6) *PO* = Patrologia Orientalis, X, 432-4.
(7) Ibid. p. 472-5.
(8) *PG* 82, 1357-64.
(9) *Célestes Hiérarchies*, IV.
(10) Novelle V, ch. III.

toutes ensemble, est préférable l'hésychia » (1). Dans le Typikon de saint Athanase l'Athonite (2), pour conserver à hésychia son sens fort, on le spécifie par *μόνωσις* = esseulement.

La vie des mots est, elle aussi, dans le mouvement; leur nuance exacte ne se révèle que par l'étude attentive de leur ambiance. Dans pseudo-Ephrem par exemple (3), *ἡσυχαστής* s'oppose à *ἐρημίτης*: l'hésychaste est un reclus; l'ermite, un solitaire non reclus.

3. *Une question.*

Toutefois ces flottements dans l'expression ne sont que superficiels, comme tout ce qui tient aux mots. Une question beaucoup plus grave se pose, non pas précisément aux hésychastes, mais aux chrétiens comme tels, en particulier à ceux d'entre eux qui doivent enseigner les voies de la perfection. La vie ascétique n'a qu'un seul but, le salut de l'âme, dit saint Basile. Le salut de l'âme consiste dans la charité, selon un principe premier qui n'a plus jamais été théoriquement mis en doute depuis que saint Irénée l'a opposé victorieusement à l'intellectualisme des faux gnostiques. Dès lors, la seule sagesse et le seul devoir c'est de connaître et d'embrasser le genre de vie qui conduit le plus sûrement à la charité la plus haute.

Mais qu'est-ce que la charité? Cette question capitale de la morale chrétienne, résolue en théorie par la réponse de Notre-Seigneur Jésus-Christ: Tu aimeras Dieu de toute ton âme, de toute ton intelligence, de tout ton cœur, de toutes tes forces, et le prochain comme toi-même, ne laisse pas de soulever perpétuellement des problèmes nouveaux dans ses applications de tous les temps et de tous les lieux. Comment accorder l'amour de Dieu avec l'amour du prochain? Si la mesure d'aimer Dieu c'est de L'aimer sans mesure, comme dit Origène, ne faut-il pas donner à la recherche directe de cet amour tous les instants de la vie? Tout ce qui n'est pas effort direct vers cet amour, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas oraison, n'est-il pas ipso facto pure vanité et pure perte, comme l'affirment sans sourciller des auteurs chers aux hésychastes, tels

(1) *Cent.* I, 64.

(2) Ph. Mayer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, p. 116.

(3) *Paraen.* XLVIII, ed. Rom. II p. 174 D E.

que Nicolas Stéthatos [1], qui pourrait se réclamer d'autorités vénérables, tels que saint Epiphane [2].

Mais alors que reste-t-il pour la pratique des œuvres de charité fraternelle? Et comment nous assurer que nos sentiments à l'égard du prochain, et même notre dévouement, sont d'authentique charité, aussi longtemps que n'est pas morte en nous la philautia dont le virus infecte la source même de notre affectivité, selon l'enseignement inlassable de saint Maxime le Confesseur? Et pour réaliser en nous la purification parfaite sans laquelle il n'est ni envers Dieu ni envers le prochain de pure charité, par où faut-il commencer? Sur quoi faire porter de préférence nos efforts? Sur l'extirpation de l'amour-propre, travail négatif peut-être décevant; ou sur l'activité au service des autres, travail positif sujet à l'illusion; ou s'étudier tout de suite à développer en nous l'amour volontaire et conscient de Dieu, par l'application intensive à la prière?

Ce problème primordial, à tort ou à raison, les hésychastes le considéraient comme résolu, sinon pour tous les chrétiens, au moins pour eux-mêmes. C'est précisément leur certitude sur ce point qui constitue leur vocation d'hésychastes. Ils ne sont pas l'Église hiérarchique, en principe ils ne sont ni évêques ni prêtres ni clercs, pas plus que ne le sont les moines en général (ils n'admettront les clercs parmi eux que moyennant des précautions dont témoigne encore la Règle de saint Benoît, et dont la principale est le renoncement à toute prérogative); ils n'ont donc pas à se mêler de ministères apostoliques; ni davantage à s'adonner par profession à l'hospitalité, au soin des malades ou des pauvres; il leur suffira d'exercer ces formes de charité quand l'occasion se présentera à eux. Leur charité intérieure ne leur interdit pas, leur ordonne même peut-être, de se retirer en des lieux où cette occasion se fait rare.

Le problème qui se pose à l'hésychasme n'est pas d'ordre doctrinal, mais d'ordre psychologique et expérimental. Une fois le but, *son* but nettement aperçu, une fois admis aussi que pour ce but un certain degré de solitude au moins intermittente s'impose, pour assurer la quiétude intérieure sans quoi il n'est pas d'union

(1) *Centurie* II, 77, *PG* 120, 937 A B; cfr. Grégoire le Sinaïte, *De Quietudine et duobus modis orationis* 11, *PG* 150, 1324 D.

(2) Cfr. *Alph. Epiphane* n. 3, *PG* 65, 164 B.

à Dieu, quelle est cette mesure? Non pas le minimum demandé à tout chrétien, *ni* le maximum qui n'a jamais existé, mais l'optimum, c'est-à-dire le plus efficace pour atteindre l'idéal convoité, sans illusion.

Pour nous, gens du vingtième siècle, si nous voulons nous préparer à porter sur le phénomène historique de l'hésychasme un jugement équitable, il faut, à notre tour, commencer par nous mettre clairement devant les yeux cet objectif spirituel, tel que nous le présentent ses adeptes les mieux informés. Que si d'aventure, après avoir pris connaissance de leurs descriptions, nous croyions, ou continuions à croire que cet objet de leurs ambitions, qui leur paraissait valoir, et au-delà, tous les sacrifices et tous les efforts, ne mérite pas notre sympathie humaine et notre chrétienne admiration, mieux vaudrait ne pas lire la suite de ce travail.

Voici Cassien, en qui parlent les héros de la première génération de l'anachorèse. Deux paragraphes (le 5e et le 6e de la Collation X) suffiront: « Combien il faut estre dégagé de tout fantosme en priant. Qu'il faut à l'exemple de Jésus-Christ monter à l'écart sur une montagne élevée pour y prier Dieu en secret. — . . . Ceux-là seulement peuvent contempler sa divinité avec des yeux très purs, qui s'élevant au-dessus de toutes les œuvres et de toutes les pensées basses et terrestres, se retirent et montent avec lui sur cette montagne élevée de la solitude; où Jésus-Christ dégageant les âmes du tumulte des passions, et les séparant du mélange de tous les vices, les establit dans une foy vive; et les fait monter au plus haut comble des vertus où il montre ensuite à découvert la gloire et la splendeur de son visage à ceux qui ont les yeux du cœur assez purs pour la contempler. Ce n'est pas que Jésus ne se laisse voir aussi de ceux qui demeurent dans les Villes et dans les Bourgs: c'est à dire, qui sont engagez dans la vie active et dans les actions de charité. Mais ce n'est pas dans cette gloire et dans cette majesté éclattante, qu'il ne montre qu'à ceux qui peuvent monter comme saint Pierre, saint Jacques, et saint Jean sur la montagne des vertus. C'est ainsi qu'autrefois il a paru à Moyse, et qu'il parla à Elie dans le fond d'une solitude. Jésus-Christ a voulu luy-mesme nous confirmer cela par son exemple, et nous tracer en sa personne le modelle d'une parfaite pureté. Car encore qu'il fût la source inépuisable de toute la sainteté, et qu'il n'eût aucun besoin comme nous de la retraite et de la solitude pour l'acquérir, puis qu'étant la pureté mesme, il ne pouvait recevoir la moindre altération de

la multitude et de la contagion des hommes; luy qui, au contraire, purifie et sanctifie quand il luy plaist tout ce qu'il y a d'impur et de contagieux dans les hommes: il se retire néanmoins tout seul sur une montagne pour y prier. Il vouloit nous apprendre par cette retraite à nous separer comme luy du trouble et de la confusion du monde, lors que nous voudrions offrir à Dieu des prières parfaites, et les pures affections de nostre cœur, afin qu'étant encore dans une chair mortelle, nous puissions nous conformer en quelque façon à cette souveraine beatitude, qu'on promet aux Saints dans l'autre monde, et regarder Dieu comme nous tenant lieu de tout en toutes choses» (1). «En quoy consiste la parfaite prière, et quelle elle doit estre pour estre continuelle. — Ce sera alors que cette prière que le Sauveur a faite à son Père pour ses disciples sera parfaitement accomplie. Je vous prie, mon Père, luy dit-il, que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux; et qu'ils soient en nous. Qu'ils soient tous une seule chose. Comme vous mon Père estes en moy, et moy en vous, qu'eux de mesme soient en nous une seule chose (Joan. 17). Cette prière du Sauveur qui ne peut pas manquer d'avoir son effet, sera vérifiée en nous, lors que cet amour parfait dont Dieu nous a aimez le premier, sera passé dans le fond de nostre cœur, et fera que nous l'aimions comme il nous aime.

C'est ce qui arrivera lors que tout ce que nous aimons, tout ce que nous désirons, tout ce que nous cherchons, tout ce que nous souhaittons, tout ce que nous pensons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous disons, tout ce que nous espérons ne sera que Dieu; lorsque cette unité du Père avec le Fils, et du Fils avec le Père, se répandra dans nostre esprit et dans nostre cœur; c'est à dire lors que l'amour que nous aurons pour luy sera continuel et inséparable, comme celuy qu'il a pour nous est tout pur et éternel. Ainsi demeurant toûjours unis à luy, et toutes nos espérances, toutes nos pensées, toutes nos paroles ne tendant qu'à luy, et n'estant que luy, nous arriverons à cét estat si sublime, dans lequel le mesme Sauveur souhaitte dans la mesme prière que nous soyons establis, lors qu'il dit: Qu'ils soient tous une mesme chose comme nous ne sommes qu'un. Ie suis en eux; et vous en moy, afin qu'ils soient consommez en un. Mon Père,

(1) *Les Conférences de Cassien, traduites en François par le Sieur* de Saligny, *Docteur en Theologie*, X Conf. ch. V, Lyon 1682, p. 405 sv.

je souhaitte que ceux que vous m'avez donnez soient avec moy par tout où je seray. C'est donc là le but que doit se proposer un Solitaire: C'est à cela que se doit reduire toute l'application de son esprit, de se mettre en estat de posséder dans un corps mortel une image de la félicité éternelle, et de commencer à gouster dans un vase de terre et d'argile les prémices, et comme les arrhes de cette gloire et de cette vie toute divine qu'il espère dans le ciel. C'est pourquoy la fin de toute la perfection est, de faire en sorte que l'âme se dépoüillant tous les jours de tout ce qu'elle a de charnel et de terrestre, s'élève sans cesse de plus en plus vers les choses spirituelles, jusqu'à ce que toutes ses œuvres, toutes ses pensées et tous les mouvements de son cœur ne deviennent plus qu'une seule et une continuelle oraison » (1).

Ce que saint Thomas dit (2): Nomen monachi ab unitate sumitur per oppositionem ad divisionem (dont il s'agit I Cor. 7,33), les Grecs qui ont le sentiment de leur langue le répètent sous toutes les formes. « Le moine s'appelle moine, parce que nuit et jour il a commerce avec Dieu, qu'il n'a l'imagination occupée que des choses de Dieu, puisque, aussi bien, il ne possède rien sur terre » (3). « Qu'est-ce qu'un moine, et de quelle façon réalise-t-il ce nom? C'est ce que nous devons savoir. Nous l'exposons donc comme le Christ nous en donne le pouvoir. En premier lieu donc, il s'appelle ainsi parce qu'il ne prend pas femme et renonce au monde extérieurement et intérieurement; c'est-à-dire extérieurement aux choses matérielles et aux affaires du monde, intérieurement aux pensées qui s'y rapportent, sans admettre de préoccupation mondaine. En second lieu, il s'appelle moine (*μονάζων*) pour invoquer Dieu d'une incessante prière afin qu'il lui purifie l'esprit de la multiplicité des raisonnements qui l'embarrassent, de façon que, à l'écart (de tout), cet esprit solitaire puisse vaquer seulement au Dieu véritable, ne jamais recevoir les suggestions du mal, mais toujours garder la pureté requise et demeurer limpide dans sa tendance à Dieu » (4).

Et nous pourrions multiplier les citations, de forme variable, invariables quant au sens. « Vous, dit un fondateur à sa commu-

(1) *Les Conférences de Cassien,...*, X Conf. ch. VI.

(2) IIa IIae q. 88 a. 11 corp. sub finem.

(3) *Apophthegme* de saint Macaire, dans EVERGETINOS I, p. 75, col. 2.

(4) MACAIRE, *Homélie* 56; MARRIOTT, *Macarii Anecdota*, Cambridge, 1918, p. 44.

nauté, vous à qui n'a été confiée ni la prédication de l'Evangile, ni le souci des Eglises, mais seulement le soin de votre âme à vous» (1). Le *μόνος πρὸς μόνον* plotinien (2) n'est certainement pas la source de cet idéal. Les premiers moines chrétiens n'avaient rien de commun avec les écoles de sagesse antique, même si, à l'occasion, ils revendiquaient pour eux-mêmes ce titre de philosophes dont d'autres se prévalaient contre eux (3).

Mais une fois la formule plotinienne connue parmi eux (4), elle reçut tout naturellement droit de cité, et plus d'un la répète sans en connaître probablement l'origine. Denys pourra écrire à la fois dans le sens de son maître Proclus et des Pères du désert, quoique dans un style dont ceux-ci auraient peu goûté la boursouflure (5): « Parmi tous les initiés se place au rang le plus élevé la cohorte bénie des moines, laquelle s'étant appliquée avec courage à se purifier entièrement et à faire ses actions avec une sainteté parfaite, est admise, selon ses propres forces, à la participation et à la contemplation des choses sacrées... C'est pourquoi nos pieux maîtres, donnant à ces hommes de saintes qualifications, les ont nommés tantôt thérapeutes, à cause du culte sincère par lequel ils adorent la divinité; et tantôt moines à raison de cette vie d'unité sans partage par laquelle, ramenant leur esprit de la distraction des choses multiples, ils le précipitent vers l'unité divine et vers la perfection du saint amour ».

Le pseudo-Denys aurait pu citer un autre nom donné aux moines avant l'an 500, et souvent répété après: *μονότροπος*. Celui-ci aussi existait dans la littérature classique, dès Euripide et surtout chez Plutarque, où il signifiait le tempérament d'un homme porté à s'isoler ou à se singulariser. Nos auteurs l'ont tiré du psaume 67,7, selon les Septante: « Dieu fait habiter dans une maison ceux qui *ont un même esprit...* ». Eusèbe (6) nous apprend que Sym-

(1) *Typikon de Saint-Jean-Baptiste toû Phoberoû*, n. 7, PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanae*, St. Petersbourg, 1914, p. 16, 7 ss.

(2) PLOTIN, *Enneades* VI, 9.11.

(3) Cfr. G. BARDY, *«Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, RAM 25, 1949, p. 97-108.

(4) Cfr. PETERSON, *Herkunft und Bedeutung der μ. π. μ-Formel bei Plotin*, *Philologus*, vol. LXXXVIII, Heft I, p. 30-41.

(5) *Hier. Eccl.* VI, 3. Traduction DARBOY, p. 135 sv; trad. GANDILLAC, p. 307 sv.

(6) *PG* 23, 689 B.

maque avait rendu le mot hébreu par *μοναχοί*, d'aûtres encore autrement, mais le sens est toujours le même et se rapporte à « l'ordre des moines, le premier de ceux qui progressent dans le Christ, qui sont monotropes et non polytropes, parce qu'ils ne prennent pas tantôt une conduite tantôt une autre, mais en réalisent une seule, celle qui va au sommet de la vertu ». Toujours l'idée d'unicité avec une précision que ne contient pas le terme de monachos, l'unicité de direction, de conduite, de pensée. En somme, un synonyme moins usité, et par là moins usé, de « moine », pour désigner, comme dit la seconde lettre de Macaire: « la monotrope rectitude de la vie dans le Christ » (1), ou saint Nil: « la monotropie qui donne l'apathia » (2). Cyrille de Scythopolis, se rappelant le ps. 67,7, qui parle de « faire habiter les monotropes dans une maison », l'applique aux kelliotes, c'est-à-dire aux moines suffisamment avancés pour que saint Sabas les fasse passer du cénobion des novices dans une cellule de la laure (3). De bonne heure cependant, le mot devient simplement un synonyme un peu guindé de monachos (4); Ignace et Calliste Xanthopoulos, dans le titre de leurs *Cent Chapitres*, se disent « les moindres d'entre les monotropes »; etc. Dans saint Maxime le Confesseur, c'est la philosophie, entendez la véritable philosophie, c'est-à-dire la spiritualité monastique, qui est dite monotropos (5).

Point de doute donc au sujet du but: le moine, par vocation, est voué uniquement à la poursuite de l'union à Dieu par l'oraison, qui présuppose le détachement total, la purification parfaite, le renoncement à tout ce qui pourrait retarder son ascension spirituelle. La question qui se pose à lui, c'est donc seulement de savoir jusqu'à quel point la société de ses semblables, les occupations et les préoccupations de la vie commune rentrent au nombre de ces obstacles; disons dans sa langue à lui: jusqu'à quel point la solitude, hésychia extérieure, est nécessaire ou utile à sa quiétude, à son hésychia intérieure. Question psychologique par conséquent; ou pour parler avec plus de précision, question d'histoire psychologique. Ce qu'il nous faut exposer maintenant, ce sont les idées

(1) *PG* 34, 416 C; cfr. 417 B etc.
(2) *Logos ascet.* VI, *PG* 79, 725 D.
(3) *Vie de S. Sabas*, SCHWARTZ, p. 113, 3-20.
(4) GREG. NAZ. *Or.* 23, Paris 1609, p. 418 C; THEODOTE DE GALLIPOLI, 13e siècle, *Viz. Vrem.* XIV (1907) p. 10 v. 4.
(5) *Amb. PG* 91, 1368 B.

émises au cours des âges par les ascètes chrétiens concernant les avantages et les inconvénients de la « fuite des hommes ».

Ce sont les réponses diverses données à travers les siècles à cette question qui détermineront l'évolution de l'hésychasme.

Éloges de la solitude chez les chrétiens

Il y a des degrés dans la solitude.

On est seul quand dans l'espace qu'on a coutume de parcourir on ne risque de rencontrer aucun être humain. C'est la « fuite des hommes » au sens matériel. « Arseni, fuge homines » (1).

On est seul encore aussi longtemps qu'on n'entre en conversation verbale avec personne. C'est la solitude du silence: « Arseni, tace » (2).

On est seul enfin, tant que l'esprit dans son fond intime n'a aucun interlocuteur, aucune compagnie. C'est la solitude du cœur: « Arseni, quiesce (*ἡσύχαζε*) ».

Matériellement, la plus authentique solitude, c'est la première: la fuite de la société humaine. Moralement, la solitude la plus profonde c'est la troisième: celle du cœur. Le silence est entre deux: forcé, dans l'isolement; difficile à maintenir en présence d'autrui; du reste, lui aussi, ou matériel: le seul fait de ne pas prononcer de mots; ou intérieur, quand malgré la conversation du dehors, le cœur demeure dans sa solitude, soit forcée, soit volontaire.

Voyons tout d'abord ce que les chrétiens, et surtout les moines, ont pensé de ces trois choses: fuite des hommes, silence, solitude intérieure.

Ensuite il y aura lieu de recueillir ce qu'ils ont dit de la relation de ces trois choses entre elles: dans quelle mesure la solitude matérielle, le silence matériel sont nécessaires à l'hésychia intérieure.

Mais les idées sur cette relation se sont précisées peu à peu, par la réflexion théologique et par l'expérience. Il nous faudra donc entendre les théologiens et les hagiographes.

Pour procéder avec clarté et simplicité, nous exposerons successivement:

1) les éloges de la solitude, sous sa triple forme: fuge, tace, quiesce;

(1) *Alph. Arsène* 1.
(2) Ibid. 2.

2) les éloges de la vie commune, qui sont des mises en garde contre l'isolement;

3) la conciliation des deux tendances.

Fuge

La vie érémitique n'a pas été inventée par les chrétiens. Son origine se confond peut-être avec les origines mêmes de la philosophie. Comment réfléchir profondément au milieu des causes de distraction, en présence de gens qui pour se désennuyer de leur solitude intérieure n'ont d'autre ressource que l'évasion par le bavardage?

Quant à l'origine de la philosophie, on connaît la célèbre controverse de l'âge hellénique à ce sujet. Les premiers philosophes furent-ils des Egyptiens, des Chaldéens, des Perses, des Indiens? (1). Mais les érudits modernes trouvent exagérée la modestie de ces Grecs de basse époque: c'est bel et bien la Grèce elle-même qui s'est donné sa philosophie. Parmi les autres peuples antiques, seule l'Inde en avait une, au sens propre du mot. De l'Inde, les plus sûres connaissances vinrent aux Grecs à la suite des conquêtes d'Alexandre. On parla dès lors beaucoup des « gymnosophistes », et on les admira tellement que le vieux Lycurgue, du IXe siècle avant Jésus-Christ, autre objet d'admiration, finit par passer pour un de leurs disciples (2). Or, ces sages-nudistes fuyaient la société des hommes. Les chrétiens en eurent connaissance à leur tour, et il vaut la peine de noter la première réaction de l'un d'eux, Tertullien: « Nous, (les chrétiens), nous ne sommes ni des Brahmanes, ni des gymnosophistes indiens, hommes des bois, exilés de la vie » (3).

Quoi qu'il en soit de ces origines lointaines, les Grecs, sans doute premièrement parce qu'ils étaient la race philosophe, comprirent la nécessité de la solitude. Selon Platon, les rares hommes qui auront compris combien la politique est une jungle où il n'y a aucun espoir d'être utile à qui que ce soit, s'adonneront à la quiétude et s'occuperont de leurs propres affaires (*ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων*), comme en temps de bourrasque on se met

(1) ÜBERWEG I p. 26 sv.

(2) PLUTARQUE, *Lycurgue*, 4,8.

(3) *Apol.* 42,1.

à l'abri derrière un mur... » ([1]). « On se tourne vers la cité intérieure qu'on porte en soi-même » ([2]). « Mot admirable et profond, le dernier mot (s'il y a jamais un dernier mot), amer et résigné, de la grande sagesse platonicienne » ([3]). Nous parlerons des stoïciens plus loin à propos de l'hésychia. Mais le renouveau du pythagorisme, au siècle qui précède l'apparition du christianisme, mérite d'être noté, parce qu'il devait essayer de remettre en pratique ce qui se racontait sur la discipline du silence imposée jadis par le grand Pythagore. Il nous suffira de dire quelques mots de Philon, lui aussi teinté de néo-pythagorisme.

Le traité *De Vita Contemplativa* qu'on lui disputait autrefois lui est généralement attribué aujourd'hui. Très certainement en tout cas, cet ouvrage a été en honneur plus tard parmi les moines. Or les thérapeutes dont il décrit la vie demeuraient dans des *μοναστήρια*, c'est-à-dire dans des cellules ou maisonnettes distantes les unes des autres, et constituaient une sorte de colonie d'ermites. « Ils passaient leur temps dans des jardins ou domaines solitaires, *ἐρημίαν μεταδιώκοντες*, à la recherche de la solitude ([4]). La version arménienne de ce passage suppose un texte *ἠρεμία* = Հանգիստ : à la recherche de la tranquillité. Pareilles variantes se retrouvent plus d'une fois: pour le commun des mortels *ἠρεμία* = *ἐρημία*, il n'est de tranquillité assurée que dans l'éloignement.

Philon ne se limite pas à faire l'éloge de la vie solitaire à propos des thérapeutes. La divine Sagesse elle-même, dit-il, « est amie du désert » (*φιλέρημος*) ([5]); le Logos de Dieu est *μονωτικός* ([6]); aussi ceux qui veulent se livrer à la contemplation cherchent-ils à vivre dans la solitude (*ἐρημίᾳ*) et dans l'obscurité (*σκότῳ*) ([7]); ainsi par exemple les Septante, traducteurs de la Bible, ont-ils cherché la tranquillité (*ἐνησυχάσαι*) dans la solitude (*ἐνερημῆσαι*) ([8]). Pas mal de termes employés par Philon pour exprimer ces pensées entreront dans le vocabulaire du monachisme.

([1]) Resp. VI, 496 d.
([2]) Resp. IX, 591 e.
([3]) H.-I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1948, chap. VI, p. 120.
([4]) *Vita Cont.* 2,20. Conybeare p. 53.
([5]) *Quis rer. Div. H*, 26, Vol. I, 490.
([6]) Ibid. 48, I, 506.
([7]) *De Mig. Abr.* 34; I, 466.
([8]) *Vita Mosis*, II, 6; II.140.

« L'instruction et la philosophie requièrent, semble-t-il, beaucoup de solitude et de retraite » (πολλῆς ἐρημίας καὶ ἀναχωρήσεως), note Dion Chrysostome (1). Nous pourrions recueillir beaucoup de maximes de ce genre. La plupart du temps elles ne font qu'exprimer une vérité de sens commun, en recommandant la solitude; et une vérité d'expérience, en insistant plus sur le recueillement intérieur que sur l'isolement extérieur. Dans quelle mesure l'un dépend de l'autre, nous nous l'entendrons dire tout à l'heure. Cependant il serait impardonnable de terminer ce paragraphe sans rappeler au moins la fameuse proposition finale des Ennéades: « Telle est la vie des dieux et des hommes divins: dégagement de tout le reste, des choses d'ici-bas; vie inaccessible au plaisir des choses présentes; fuite seul vers le Seul » (2). La vie de Plotin est là pour nous aider à faire l'exégèse de ces paroles.

Dans tous ces textes, la fuite des hommes a pour but le bien de l'intelligence, l'instruction ou la contemplation. Après cela il ne sert à rien de glaner des exemples de solitaires qui paraissent avoir pratiqué l'anachorèse pour elle-même. Plutarque en cite un (3) qui vivait sur les rives de la Mer Rouge, « rencontrait une fois par an des hommes, et passait le reste du temps en la compagnie des nymphes nomades et des démons, comme il disait: au demeurant, le plus beau des hommes que le narrateur eût jamais vu, et qui plus est, immunisé contre toute maladie par l'absorption mensuelle de la graine d'une herbe pharmaceutique ». Plutarque a soin de nous avertir que c'était un « barbare ». Un Grec eût-il jamais été capable de pareille chose? Beaucoup plus tard, Lucien de Samosate nous fait connaître un hiérogrammateus admirablement sage, du nom de Pancratès, qui était demeuré vingt-trois ans dans un souterrain... (4). Il y eut aussi en des temps plus proches de nous Robinson Crusoé — dans l'imagination de Daniel de Foë et de ses innombrables jeunes lecteurs.

Les chrétiens qu'étaient les moines, les vrais chrétiens qu'ils voulaient être, ne pouvaient en aucune façon aimer la solitude pour elle-même. Tout dans leur catéchisme, dans leur Evangile, dans leur Nouveau Testament, dans leur Eglise, leur parlait de

(1) Dionis Prusaensis *quae exstant omnia* édit. J. de Arnim II, p. 261.
(2) Plotin, *Enn.* VI.
(3) *De defectu Or.* 21.
(4) *Philopseudes* 34.

Koinonia, d'union, d'unité, de communion. A priori nous pouvons présumer que si de tels hommes, formés dans un tel milieu, optaient pour la solitude, c'est qu'ils voyaient dans la solitude elle-même, sinon pour tous, au moins pour eux, un excellent moyen d'arriver à une plus grande union avec Dieu et par là avec toute la communauté de la Charité: Dieu et les enfants de Dieu. « Est moine, écrit Evagre le Pontique, celui qui est séparé de tous et uni à tous » [1]. Et ne nous imaginons pas que ce soit là un de ces aphorismes subtils longuement ciselés par un amateur de paradoxes. Nos ancêtres avaient plus que nous le sens de l'unité vitale dans la Charité. « Les saints, dit Origène, sont par la contemplation unis à Dieu et les uns aux autres » [2]. Et rappelons le pittoresque commentaire que fait de cette vérité un des plus classiques auteurs spirituels orientaux, un moine, saint Dorothée: « Tant que l'homme est plus uny avec le prochain, de tant il est plus uny avec Dieu. Escoutez je vous prie, je vous donneray une similitude que j'ay appris de noz peres. Posez le cas qu'il y a un cercle sur la terre bien imprimé en forme de figure ronde, et qu'au my-lieu d'iceluy il y ait un centre, car le centre ou point, est proprement le my-lieu du cercle. Escoutez bien s'il vous plait mon dire. Estimez que ce cercle est le monde, et que le my-lieu de ce cercle est Dieu. Et que les lignes commenceans au pied du cercle allant droict au centre sont les chemins et les façons de vie des hommes. De tant donc que les saincts qui désirent s'approcher de Dieu vont plus au dedans de ces lignes, ilz sont plus près de Dieu, et plus près de l'un l'autre, selon la proportion de l'entree; et de tant qu'ilz s'approchent plus près de Dieu, de tant s'approchent ilz plus près l'un de l'autre, et autant qu'ilz s'approchent l'un de l'autre, autant s'approchent ilz plus près de Dieu. Tout ainsi en est-il de la retraite lors qu'ilz vont au dehors, il est tout certain que de tant qu'ilz se retirent plus loing, plus sont ilz esloignez de Dieu; et de l'un l'autre: et autant qu'ilz s'esloignent de l'un l'autre, autant s'esloignent ilz de Dieu. Telle est la nature de la charité, tout autant que nous sommes au dehors et n'aymons point Dieu, autant sommes nous esloignez de nostre prochain. Et au contraire, si nous venons a aymer Dieu, autant que nous approcherons de luy par charité, autant serons nous unys par charité avec le prochain,

(1) *De Oratione* 124.
(2) *In Prov.* XVI, *PG* 17, 196 D.

et autant avec Dieu. Dieu par sa grace nous veuille faire dignes d'ouyr ce qui nous est prouffitable et dignes de le faire aussi. Car de tant plus que nous serons soigneux et nous estudierons a mettre en œuvre ce que nous oyerons de bon; de tant plus aussi nous illuminera et enseignera nostre Dieu quelle est sa bonne et saincte volonté. A luy la gloire. Amen » [1].

Ces quelques lignes étaient nécessaires pour prévenir le lecteur contre une fausse perspective. Quoi qu'il lise dans la suite au sujet de la « fuite des hommes », il doit le voir à la lumière de cette foi en la Charité, qui fait de toute la communauté chrétienne un corps vivant. Tout progrès de santé réalisé par un membre profite à tous; toute montée vers Dieu établit un nouveau contact entre Lui et l'humanité comme telle; toute oasis de spiritualité rend le désert de ce monde moins farouche et moins inhabitable.

Nos ermites, moines, hésychastes, savent cela, et y pensent à leur manière, même quand ils ont l'air d'aimer la solitude de parti pris comme un bien en soi. Ils ne l'aiment que pour y faire « l'œuvre de Dieu » — c'est saint Antoine qui emploie le premier cette locution, au désert —, et croient que *cette* œuvre de Dieu, comme toutes les autres, a pour unique principe la Charité, pour unique fin d'établir le royaume du Dieu-Charité.

Ils pensaient d'ailleurs avoir de qui se réclamer. Le Seigneur Lui-même, qui n'avait assurément pas besoin de « fuir les hommes » pour trouver Dieu, *Αὐτος δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος* : Il avait la coutume, pendant sa vie publique, de se retirer dans les lieux déserts pour y prier » [2]; et « Il passa la nuit in oratione Dei » et « secessit in montem solus orare » ... Cette solitude n'excluait pas (toujours) la présence des disciples [3]: « Et factum est eum solus esset orans, erant cum Illo et discipuli ».

Cet exemple souverain suffira à tout jamais pour la réfutation de toute théorie qui réduirait toute prière à un exercice de communauté. Mais il ne vaut pas pour appuyer l'anachorèse en tant que genre de vie. En fait, les ancêtres que les panégyristes de celle-ci invoquent d'ordinaire, ce sont Elie et Jean Baptiste. Elie est

[1] *La Doctrine Spirituelle de Sainct Dorothé Abbé du pays de Palestine*, traduction de Paul DU MONT, Douysien, Douay, 1597, Discours sixième, fin.

[2] LUC 5,16.

[3] LUC 9,18.

l'*ἀρχηγὸς* de l'*ἰσάγγελος ἀγαμία*; aussi bien est-ce grâce à elle qu'il a été enlevé au ciel sur un char de feu (1). « La vie égale à celle des anges », c'est, dans son ensemble simple et complexe, la vie de ceux qui portent l'angélique habit; mais elle ressemble aux anges surtout parce que « le moine devient l'égal des anges par la véritable oraison » (2) parce que, comme les anges, il « aspire à voir la face du Père qui est aux cieux » (3). C'est pourquoi il cherche les meilleurs moyens pour se dégager de la matière, pour « aller immatériel à l'Immatériel » (4). Et parmi ces moyens, le « Carmel d'Elie, le désert du Baptiste » (5), doit avoir une valeur éminente, puisque « parmi tous ceux qui sont nés de la femme il n'en est pas de plus grand que Jean Baptiste » (6). « Considérez, ô moines, votre dignité: c'est Jean qui est l'initiateur de votre institution; il est moine puisque, aussitôt né, il vit dans le désert (7) ». Or Jean « est venu dans la puissance et l'esprit d'Elie, parce qu'il était ermite lui aussi » (8).

Cette ascendance dont se recommande saint Jérôme lui-même en écrivant la vie de saint Paul de Thèbes, a illustré l'érémitisme et le monachisme en tant que tel plus que toutes ses autres gloires. Saint Basile lui-même, comme Grégoire de Nazianze, et malgré ses idées différentes sur le *degré* de solitude nécessaire, partage la dévotion de son ami envers Elie et Jean Baptiste (9). Cassien a rapporté d'Orient la même idée (10). Les auteurs de la vie de saint Pachôme ont la même certitude: saint Antoine est l'imitateur du grand Elie, d'Elisée et de saint Jean Baptiste (11).

(1) Nil., *Epist.* I, 181, *PG* 79, 152 C.
(2) Evagre, *De Oratione* 113.
(3) Ibid. 114.
(4) Ibid. 66.
(5) Greg. Naz. *Oratio post reditum ex fuga* n. 1, *PG* 35, 828 A.
(6) Mat. 11,11.
(7) Chrysostome, *Hom. de Joanne Bapt.* Cfr. Idem. *in Marcum hom.* I.
(8) Théophylacte, *In Luc*, c. I, *PG* 123, 700 A.
(9) *Epist. ad Chilonem*, *PG* 32, 357 A ss.
(10) *Coll.* 18, c. 6. *CSEL* 13, p. 152. Rappelons que c'est sur les plages phéniciennes, au pied du Mont Carmel, que déjà Pythagore avait mené la vie solitaire: *ἐμόναζε* (Jamblique, *De vita Pythagorica* III, 14; éd. Nauck p. 1-4).
(11) *Vita Prima*, n. 2, Halkin p. 2.

Malgré tout, ce ne sont pas ces personnages bibliques qui exciteront le plus la hantise du désert. Peut-être précisément parce qu'ils sont trop grands. Leur vocation a été unique. Le vrai Père, ce sera pour tous les moines saint Antoine; pour les hésychastes en particulier, saint Arsène [1]. Celui-ci, ce fut un homme comme un autre, plutôt moins apte que les autres à la solitude, parce que... mais lisons ce que nous racontent à son sujet les *Apophthegmes des Pères*: « L'abbé Arsène, étant encore au palais impérial, pria Dieu en ces termes: Seigneur, menez-moi dans une vie où je fasse mon salut [2]. Et une voix lui vint qui dit: Arsène, *fuis les hommes et tu es sauvé*. Le même, devenu anachorète, dans sa vie d'ermite fit de nouveau la même prière; et il entendit une voix qui lui dit: Arsène, *fuis, tais-toi, reste tranquille* (ἡσύχαζε): ce sont là les racines de l'impeccabilité ».

Ces deux sentences laconiques, venues du ciel, ont plus fait pour peupler les déserts que la vie des saints Paul, Onuphre et autres fanatiques de la solitude. Elles ont tout ce qu'il fallait, tout ce qu'on pouvait souhaiter en fait d'idée-force, de slogan-massue: « Fuis les hommes, et tu es sauvé ». Voilà de quoi impressionner tous les chrétiens. « Fuis, tais-toi, reste dans l'hésychia, ce sont les racines de l'impeccabilité », voilà de quoi stimuler les novices des laures, de quoi tourner la tête aux cénobites de tous les âges. Pour l'instant, examinons seulement la première de ces deux recommandations: « Fuis les hommes »; fuis, tout court, hommes et choses.

(1) Vg. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n. 25, 15; 55,5.

(2) Voici comment le même fait est raconté dans le synaxaire arabe jacobite, au 13 de bachons = 8 mai: Saint Arsène instruisit (les fils de Théodose, Honorius et Arcadius) comme il convenait à quelqu'un comme lui et comme eux. Le zèle de l'enseignement le contraignit à leur administrer souvent des fessées douloureuses. Lorsque mourut l'empereur Théodose et que son fils Honorius régna sur Rome et Arcadius sur Constantinople, Dieu fit tomber sur ce saint la crainte des (empereurs), à cause qu'il les avait battus; et cela le poussa à sortir du milieu du monde (dans une retraite où) il deviendrait un flambeau dont s'éclairerait quiconque voudrait le salut de son âme. Tandis qu'il réfléchissait à ce qu'il ferait, voici qu'une voix lui vint de la part du Seigneur, disant: « O Arsène, sors du monde et tu seras sauvé ». Et il ne lambina pas après l'audition de cette voix; mais il se travestit et alla vers la ville d'Alexandrie, et de là sur la limite du désert de saint Macaire... (*Synaxaire arabe jacobite*, 13 de Bachons, éd. BASSET, *PO* XVI p. [1022]).

D'abord, comment saint Arsène le comprenait-il lui-même? Matériellement, avec une extrême rigueur; mais à l'intérieur d'une colonie d'ermites. Il ne fut jamais ni un Onuphre ni un Marc l'Athénien. Mais dans le voisinage de ses frères ermites, il défendait sa solitude d'une façon plutôt farouche. Non seulement contre cette dame de rang sénatorial qui avait fait exprès le grand voyage de Rome en Scété pour le venir voir et entendre, et qu'il fit tomber malade à force de la rabrouer de son indiscrétion [1]; mais contre tout visiteur dont il n'eût pas charge d'âme, fût-il l'archevêque accompagné d'un « archonte », venus pour implorer la faveur d'une parole. « Et si je vous en dis une, répondit Arsène après un moment de silence, l'observerez-vous? Ils s'engagèrent à la tenir. Alors le vieillard leur dit: En quelque lieu que vous entendiez dire que se trouve Arsène, n'en approchez pas » [2]. On nous assure que sa cellule se trouvait à la distance de trente-deux milles (de quoi?); qu'il n'en sortait pas facilement; et que d'autres lui rendaient les services qui l'eussent forcé de quitter son ermitage [3]. Il ne se laissait pas facilement non plus persuader d'écrire une lettre; et quand il se rendait à l'église, il s'asseyait derrière un pilier, pour que personne n'aperçût son visage, et que lui-même ne pût remarquer personne [4].

Ce qu'il nous importe maintenant de savoir, c'est le pourquoi de cette intransigeance. Le saint nous le dit avec une simplicité parfaite: « L'abbé Marc dit à l'abbé Arsène: Pourquoi nous fuis-tu? Le vieillard répondit: Dieu sait que je vous aime; mais je ne puis pas être avec Dieu et avec les hommes. Les Chiliades et les Myriades de là-haut ont une seule volonté; mais les hommes ont des volontés multiples. Je ne puis donc quitter Dieu et aller avec les hommes » [5].

Malgré cette finale un peu mystérieuse, le début de la réponse suffit à nous éclairer. Quand Arsène fait appel à Dieu pour garantir la réalité de son affection fraternelle, nous pouvons l'en croire; ses observateurs ont noté chez lui des traits d'une charité exquise, et ce sont du même coup des preuves d'une exquise discrétion spirituelle. Deux petits faits seulement. Quand il entend

(1) *Alph.* n. 28.
(2) *Alph. Ars.* n. 7; cfr. 8, 25, 37.
(3) Ibid. 21-32 fin.
(4) Ibid. 42.
(5) Ibid. 13.

dire que les fruits sont mûrs, il demande qu'on lui en apporte, et goûte une fois légèrement de tous, en rendant grâces à Dieu. C'est la loi du désert, délicieuse loi où se donnent rendez-vous toutes les vertus: ce qui se peut faire sans péché, le faire une fois ou quelques fois, pour ne pas pouvoir se vanter de ne l'avoir jamais fait: c'est humilité, c'est dévotion, c'est amour de Dieu, c'est charité fraternelle. — « Quand tu auras fini tes feuilles de palmier (on en faisait nattes, paniers, etc.), dit une fois Arsène à son disciple Alexandre, tu viendras manger avec moi. S'il vient des hôtes chez toi, tu mangeras avec eux. Or l'abbé Alexandre travaillait posément et méthodiquement: quand l'heure du repas arriva, il avait encore des branchettes, et pour obéir à son ancien il resta pour les finir. L'abbé Arsène, voyant qu'il ne venait pas, prit son repas, parce qu'il pensait que son disciple avait reçu des hôtes. Tard dans la soirée Alexandre termina son travail et partit. Le vieillard lui dit: Tu as eu des hôtes? — Non. — Comment se fait-il donc que tu ne sois pas venu? — Tu m'avais dit que je devais venir quand j'aurais achevé mes branchettes. J'ai obéi à ta parole; je ne suis pas venu plus tôt parce que je viens seulement de finir. Le vieillard admira cette exactitude et lui dit: Dépêche-toi de dételer... sans quoi tu feras bientôt une maladie » [1]. Et puis ce refus d'admettre en sa présence les curieux et les bavards n'était-il pas somme toute plus charitable que la raideur de certains autres? « L'abbé Arsène ne consentait pas facilement à rencontrer quelqu'un. L'abbé Théodore, au contraire, allait au-devant des gens, mais il était pareil à un glaive » [2]. En sorte que l'obstination à garder la solitude nous apparaît comme le moyen le meilleur et le plus charitable de sauver la chose précieuse entre toutes: l'union à Dieu. Que si cette charité paraît à d'aucuns trop négative, et trop rares les occasions de pratiquer une charité positive, qu'ils patientent un peu: saint Basile se fera le truchement et le rectificateur de leurs idées.

Comme saint Arsène se comporteront beaucoup de saintes gens, et parleront pas mal de maîtres spirituels. Ils ont même parlé avant lui. Le cas d'Évagre du Pont est typique à cet égard, parce que ce « philosophe de Scété » a commencé sa carrière d'ascète à l'école de saint Basile, et qu'il l'a terminée dans le désert,

(1) *Alph. Ars* n. 24.
(2) Ibid. 31.

dont saint Basile ne voulait pas. Pourquoi ce changement, appelé par Evagre lui-même « une fuite »? (1). « De ma part, si on m'appelle transfuge, j'avoue que je le suis ». La discipline basilienne, disons la spiritualité basilienne ne satisfaisait pas cet esprit « épris d'amour pour les saints dogmes et pour la theoria à leur sujet ». Il se réfugia auprès de saint Grégoire de Nazianze, le *Théologien*. La mésaventure qu'il eut à Constantinople, d'après l'*Histoire Lausiaque*, faillit ébranler sa vocation d'ascète; mais le ciel, pour le sauver, intervint par un songe, sainte Mélanie intervint par ses conseils, et le moine basilien fugitif aboutit en Scété. Dès lors il deviendra le porte-parole des ermites et le théologien de la vie érémitique. L'amour de la theoria n'a pas changé en lui; il a seulement compris davantage la distinction entre la gnose simple, accessible à toute intelligence, et la gnose véritable, réservée aux esprits purifiés. Et pour les purifier à fond, il enseignera que le moine doit être deux fois solitaire; homme-moine, et intellect-moine. Et cela précisément pour la perfection de la prière: « Si ton intelligence divague au temps de la prière, c'est qu'elle ne prie pas encore en moine; elle est encore du monde... » (2). « L'homme-moine, c'est celui qui évite le péché d'action; l'intellect-moine, c'est celui qui évite le péché des pensées et qui au temps de l'oraison voit la lumière de la Sainte Trinité » (3). Le lieu même où se trouve cette déclaration, la préface d'un gros livre qui est tout entier un livre de combat contre les huit péchés capitaux, démontre que toute la vie ascétique a ce but suprême, cette suprême béatitude (*ἐσχάτη μακαριότης*), ce suprême désirable (*ἔσχατον ὀρεκτόν*): la vision de Dieu, autrement appelée théologie, autrement appelée oraison, et surtout « oraison pure ».

L'important, c'est la solitude de l'esprit (*νοῦς μοναχός*), ce qui s'appelle dans la langue byzantine commune l'hésychia; l'érémitisme ou l'anachorèse intérieure; si on ose dire: la monasticité du cœur. Mais on ne monte pas au troisième étage sans passer par le premier: la fuite des hommes. « Il n'est pas possible d'arriver à vivre en moine et de continuer en même temps à visiter les villes, où l'âme se remplit de beaucoup d'images variées qu'elle reçoit

(1) *PG* 32, 245 = la lettre 8 de saint Basile, qui est d'Evagre; cfr. lettre 22, Frankenberg p. 581.

(2) *De Oratione* 43.

(3) *Antirrhétique*, Préface, p. 474.

du dehors » (1). La question du monastère établi dans les villes sera encore agitée plus d'une fois — et jusqu'à nos jours. « L'esprit imprime facilement au-dedans de soi des images et se précipite dans des pensées diaboliques » pour s'y agiter. « Ce n'est pas un même état que celui du practicos et celui du contemplatif: la vertu, objet de la praxis, est empêchée par la pensée née de la passion; mais à la contemplation, même la pensée simple fait obstacle. La considération des choses corporelles arrête la compréhension spirituelle » (2). La compréhension spirituelle, c'est ce que nous appelons l'oraison. Évagre le Pontique, au nom des Pères du désert, au nom aussi de saint Grégoire le Théologien, nous renseigne sur la relation nécessaire qu'il y a entre la solitude et la prière. Tout le conduisait à écrire un traité de l'oraison, et ce traité de l'oraison est tel que le devait écrire un théologien-philosophe-psychologue que ses fuites successives à la poursuite de la contemplation avaient fait aboutir au désert comme dans le lieu le plus propice à lui procurer l'objet de son ambition.

Une fois là: « Ma résolution est prise, déclare-t-il, de ne pas quitter ma cabane; car c'est au sujet de la contemplation des êtres et de la Sainte Trinité que se livre notre combat » (3). Que si vous demandiez, en guise d'objection, pourquoi ce combat ne pourrait pas se livrer hors de la cellule, face à ces êtres corporels qui sont, eux aussi, objets de contemplation, j'aime mieux vous le dire tout net: Évagre, et en général les spirituels orientaux vous regarderaient avec un étonnement profond et presque avec épouvante: peut-on ignorer à ce point et la nature de la contemplation et les lois de la psychologie? La mémoire des choses, à elle seule, empêche l'oraison; et l'on prétendrait y arriver sans quitter les choses elles-mêmes, en s'exposant sans nulle défense à toutes les impressions qui nous assaillent de toutes parts? Quelqu'un a écrit un remarquable traité de psychologie à ce propos, et il y a des chances que ce soit encore Évagre. Le *De Diversis Malignis Cogitationibus* (4) expose une distinction subtile entre les pensées (ou représentations ou suggestions) qui façonnent ou empreignent l'intelligence, et les pensées qui ne l'empreignent pas, mais lui

(1) *Lettre* 41.
(2) Ibid.
(3) *Lettre* 58.
(4) *PG* 79, 1199-1234.

donnent seulement une connaissance, sans lui imprimer ni forme ni figure. Celles de la première catégorie nuisent énormément à l'oraison; il faut presque dire qu'elles la tuent. Il y a incompatibilité absolue entre elles et cette immatérialité que postule l'union de l'esprit à Dieu. Or, « il y a quatre manières-types dont l'intelligence reçoit les pensées: la première par les yeux, la seconde par l'ouïe, la troisième par la mémoire, la quatrième par le tempérament » (1). Mémoire et tempérament, nous les portons avec nous dans la solitude; c'est pourquoi la fuite des hommes et des choses ne suffit pas. Mais elle est nécessaire à cause des effets désastreux de la vue et de l'ouïe sur la prière. « Par les yeux l'intelligence reçoit les pensées façonnantes; par l'ouïe aussi bien des pensées façonnantes que d'autres qui ne le sont pas ». Or, pour aller à Dieu par l'oraison-contemplation-théologie, il ne faut « laisser l'intelligence subir l'impression d'aucune forme » (2). Comment donc trouver le « lieu de Dieu » qui est tout spirituel, aussi longtemps que l'intelligence ne se défait pas de toute impression matérielle? Sans compter que, en plus de leurs images qu'ils impriment en nous et des fantasmagories que, avec ces images, notre cogitative se compose, les objets excitent encore en nous des passions, qui faussent même la contemplation inférieure. Sans doute est-il possible d'arriver à cette apathie tant vantée par Evagre; et quand elle est parfaite, en présence des objets corporels l'intelligence peut s'intéresser uniquement à leur logos, en quoi consiste précisément la contemplation seconde. Mais qui oserait se flatter d'avoir atteint une pareille impassibilité? Jusque là, en tout cas, le moine a le devoir strict, de par la vertu de prudence, de fuir ce qui souillerait son âme et embarrasserait son esprit, et par là le gênerait deux fois dans la poursuite de son but: l'oraison véritable et l'union à Dieu.

Ainsi se trouve justifiée, de par la théologie qui lui assigne sa fin suprême, et de par la psychologie qui en démontre la nécessité par rapport à cette fin, l'anachorèse, la « fuite des hommes » et des choses dans toute la mesure où les nécessités élémentaires de la vie la rendent possible, et les exigences de la charité admissible.

Les plus beaux prétextes de quitter la solitude ne sont qu'illusions: « J'applaudis à la volonté généreuse de la chaste diaco-

(1) *Cent.* Suppl. 18.
(2) *De Or.* 66.

nesse Sévère, mais je n'admets point son entreprise. Car je ne sais quel profit elle pourrait trouver dans ce long et pénible pélerinage. Au contraire j'ai de quoi montrer, de par le Seigneur, combien elle et ses compagnes y perdraient. J'engage ta sainteté à empêcher celles qui ont quitté le monde d'aller en voyage sans nécessité ... » (1). Et voici pour terminer la résolution d'Evagre pour lui-même: « Ce que je fais ou ce que je sens? J'entends vivre en solitaire et ne pas commercer avec les hommes, parce qu'il n'est pas possible de voir Dieu si nous n'expulsons pas dans leur totalité, de notre intelligence, les passions et les images de ce monde qui est plein de scandales et d'une multitude de pièges. Et je prie pour en être préservé. Je m'étonne que tu me contraignes à quitter ma cellule et à tomber dans les flots de la mer » (2). Malgré la différence de style, la pensée rejoint exactement celle de saint Arsène: « Je ne puis pas être en même temps avec Dieu et avec les hommes ».

Ces ermites sont de grands réalistes, et de grands sincères: l'un et l'autre, à force de vouloir à tout prix et sans illusion vivre en Dieu, ils vendent ou quittent tout ce qu'ils ont pour acheter la perle précieuse, ce royaume de Dieu qui n'est donné qu'à la pureté parfaite.

Un homme qu'Evagre a dû connaître (3), mais qui ne lui ressemble guère quant à sa tournure d'esprit, c'est Ammonas (4), que saint Théodore Studite appelle le pneumatophore (5), qui fut disciple de saint Antoine et comme tel représente la meilleure tradition monastique. Il nous faut absolument lire ici au moins sa première lettre sur l'hésychia, c'est-à-dire, d'après le contexte, la solitude.

« Vous savez, vous aussi, mes chers frères, que depuis la prévarication, l'âme ne peut connaître Dieu comme il faut si elle ne se retire pas des hommes et de toute distraction. Car elle verra alors (c'est-à-dire si elle se retire) la guerre de ceux qui luttent contre elle, et si elle triomphe de l'assaut qui lui survient en temps

(1) *Lettre* 7.
(2) *Lettre* 13.
(3) Cfr. *Antirrhétique, Acédie* 16.
(4) Sur les nombreux personnages appelés de ce nom, cfr. NAU, dans *PO* XI p. 393, note 1.
(5) Office du Saint, 21 janvier et samedi avant la quinquagésime.

opportun, l'Esprit de Dieu habite dès lors en elle, et toute la peine sera changée en joie et allégresse. Dans ces luttes il lui sera infligé des tristesses et des ennuis (acédies) et beaucoup d'autres fardeaux très variés; mais qu'elle ne s'effraie pas; car ils ne prévaudront pas contre elle tant qu'elle vit dans la solitude (*ἡσυχία*). C'est pour cela que nos saints Pères vivaient retirés dans les déserts: Élie et Jean Baptiste et les autres Pères. Ne vous imaginez pas, en effet, que c'est pendant qu'ils vivaient au milieu des hommes que les justes ont réalisé (*κατώρθωσαν*, le terme stoïcien) la justice, mêlés à eux; non, mais après avoir beaucoup pratiqué la solitude, ils ont eu à demeure en eux la force divine, et c'est alors (seulement) que Dieu les a envoyés au milieu des hommes, en possession des vertus, pour devenir l'édification des hommes et pour guérir leurs infirmités. C'est en vue de cette fonction qu'ils ont été arrachés à la solitude et envoyés auprès des hommes; mais Dieu les envoie seulement quand sont guéries toutes leurs maladies. Il est en effet impossible que Dieu envoie au milieu des hommes, pour leur édification, une âme qui a une faiblesse; ceux qui y vont avant d'avoir atteint la perfection, y vont de leur propre volonté, et non de par celle de Dieu. De ceux-ci Dieu dit: Ce n'est pas moi qui les ai envoyés; ils courent d'eux-mêmes [1]. C'est pourquoi ils ne sont capables ni de se garder d'eux-mêmes ni d'édifier une autre âme. Ceux qui sont envoyés par Dieu ne veulent pas quitter la solitude, sachant que c'est grâce à elle qu'ils ont acquis la vertu divine; mais pour ne pas désobéir au Créateur, ils vont (travailler) à l'édification des hommes. Voilà que je vous ai fait connaître la puissance de la solitude; et c'est elle que Dieu a pour agréable. Puis donc que vous avez reconnu l'efficacité et la valeur de la solitude, vous arriverez à cela.

« La plupart des moines n'ont pas pu arriver à cela, parce qu'ils sont restés avec les hommes, et que par suite de cela ils n'ont pas eu la force de vaincre toutes leurs volontés; c'est qu'ils n'ont pas voulu se dompter eux-mêmes de manière à fuir la distraction (du commerce) avec les hommes, mais ils sont demeurés, tiraillés, les uns avec les autres, et à cause de cela ils n'ont pas connu la suavité de Dieu; ils n'ont pas été jugés dignes que sa puissance habitât en eux et leur accordât la qualité divine. La raison pour laquelle la puissance de Dieu n'habite pas en eux,

[1] Jérémie, 23, 26.

c'est qu'ils sont tiraillés dans les choses de ce monde, qu'ils vont et viennent dans les passions de l'âme, dans les préjugés humains et dans les volontés du vieil homme ... » (1).

Cet Ammonas trouve pour exalter la vie solitaire les arguments que d'autres emploient plutôt pour démontrer la nécessité de la vie commune: la solitude pour vaincre toutes ses volontés propres! Les *Apophthegmes des Pères* eux-mêmes, pour obtenir ce résultat, vantent la soumission du disciple à un ancien, surtout grincheux! D'autres recommandent carrément la vie cénobitique. Sans doute faut-il comprendre la solitude d'Ammonas comme la vie érémitique relative, qui n'exclut pas, qui suppose au contraire, la sujétion à un père spirituel. En tout cas, Ammonas chante les louanges de la solitude sur tous les tons: « Impossible sans elle d'arriver à la diacrisis! » (2).

Et voici une généalogie des vertus que les hésychastes accepteront d'enthousiasme: « D'abord la solitude; la solitude engendre l'ascèse et les larmes; les larmes engendrent la crainte; la crainte engendre l'humilité et le (don de) prévoir; le prévoir engendre la charité; la charité fait l'âme (être) sans maladie, impassible; alors l'homme comprend qu'il n'est pas loin de Dieu, après toutes ces choses. Celui donc qui veut arriver à ces honneurs de vertus sera sans souci à l'égard de tout homme, pour ne pas le juger; et il se préparera à la mort. Chaque fois qu'il priera, qu'il réfléchisse à ce qui le sépare de Dieu, et qu'il le supprime; il haïra ce monde, et la bonté de Dieu lui accordera les vertus en vitesse... » etc. (3).

Nous sommes ici dans un courant de spiritualité différent de celui d'Evagre. La généalogie des vertus que nous venons de lire ne coïncide pas du tout avec celle de la lettre à Anatolios (4). Par ailleurs, Ammonas ignore complètement la construction savante du système évagrien, et il ne connaît pas davantage le vocabulaire ascétique et mystique emprunté aux philosophes. Que les représentants de deux écoles, à partir de prémisses très différentes, arrivent cependant à la même conclusion: la nécessité de la solitude pour trouver le lieu de Dieu, la contemplation de la Sainte Trinité, l'oraison-théologie, comme dit Evagre, ou la puis-

(1) *Ammonas, successeur de Saint Antoine, textes syriaques et grecs*, ed. F. Nau, *PO* XI, p. 432 [130]-434[132].

(2) L. c. p. 480.

(3) Ibid. p. 480 sv.

(4) *PG* 40, 1221 B C.

sance de Dieu, l'Esprit, le « charisme dioratique », comme dit Ammonas, cela prouve qu'il y avait sur ce point une conviction ferme et une tradition commune parmi les ascètes du IVe siècle. Elles s'expriment en une phrase chez Ammonas: « Fuyons donc les inutiles rencontres avec les hommes et embrassons la solitude (*μόνωσιν*), car le commerce avec nos proches est nuisible et destructeur de l'état paisible » (1).

La maxime « fuis les hommes » se rencontre plus d'une fois encore dans les *Vitae Patrum.* Quoi d'étonnant? ce n'est qu'une glose du titre même de *μοναχός* = moine. Il ne nous convient donc pas de nous attarder outre mesure sur ce point. Ecoutons seulement encore saint Antoine en personne: « Celui qui est établi dans le désert, l'hésychaste, est débarrassé de trois guerres: celle de l'ouïe, celle de la parole et celle de la vue; il n'en a plus qu'une seule: celle du cœur ». Le manuscrit suivi par Cotelier dans son édition (2), porte *πορνείας* au lieu de *καρδίας*, donné par d'autres manuscrits, comme Cotelier le note lui-même. Les *Vitae Patrum* (3), qui représentent le plus ancien témoin du texte, ont « contra unum tantummodo pugnam habenit, id est cordis ». Par ailleurs le *πόνος τῆς καρδίας*, le taedium cordis, tous les auteurs compétents: Evagre, Cassien, le représentent comme la grande difficulté de la vie solitaire. Et quand ces experts en la question ne nous le diraient pas, le simple bon sens avec un peu de réflexion sur notre propre expérience humaine nous le ferait deviner. Que penser, dès lors, des esprits « critiques » qui se jettent sur ce *πορνείας* pour insinuer que les moines du désert étaient sujets à une libido exacerbée?

Saint Nil (4) redit qu'il faut embrasser la *μόνωσις* (le terme le plus fort pour dire solitude) « qui est la mère de la philosophie ». Philosophie, chez Nil, signifie vie monastique parfaite. Il répète aussi avec Ammonas qu'il ne faut pas sortir de cet isolement avant

(1) *εἰρηνικὴ κατάστασις* (Ibid. p. 485); cette expression pourrait bien désigner l'état requis pour la « contemplation de la Sainte Trinité ». Le mot *κατάστασις* joue un grand rôle chez Evagre; et la « paix ineffable » caractérise précisément la gnose de la Très sainte Trinité. *Cent.* I, 56.

(2) *Ecclesiae Graecae Monumenta* I, p. 343.

(3) Livre V, lib. II n. 2, *PL* 73, 858 A.

(4) *Logos asceticos* n. 45, *PG* 79, 776 B. – NB. Ce discours ascétique a passé dans la Philocalie.

d'avoir acquis la τελεία ἕξις, la perfection stable (1). Le même (à moins que ce ne soit Evagre?) (2), toujours dans l'esprit d'Ammonas, recommande de s'attacher au « chef de file de tous les travaux, l'hésychia, qui montre la contemplation des vertus, douée d'yeux multiples »!

En un temps que nous ignorons, mais probablement assez ancien, en tout cas antérieur au 12e siècle, un abbé Philémon dont nous aurons à parler encore, « imitateur parfaitement fidèle de saint Arsène », nous est représenté comme tellement ami de l'hésychia (φιλήσυχος) qu'il prêche ceci: « Sans la parfaite solitude il est impossible de plaire à Dieu, selon l'enseignement si philosophique de notre saint Père Moïse: la solitude engendre l'ascèse ». Suit textuellement la généalogie des vertus établie par Ammonas. Tout ce « logos tout à fait utile au sujet de l'abbé Philémon » (3), n'est qu'un long panégyrique de l'hésychia, et il faut entendre par là la solitude presque absolue: ἐρημιτικὴ κατάστασις (4).

Dans la suite des siècles, ce seront moins des exhortations (on en avait à suffisance dans les écrits les plus vénérables) que l'hagiographie qui prêchera l'amour de la solitude par les exemples. Et cela en tout pays de chrétienté. Chez beaucoup cet amour apparaît indomptable: dès que la solitude se peuple par l'attirance de l'ermite, l'ermite, devenu « père des moines » malgré lui, s'enfuit à nouveau. Tel apparaît au 13e siècle saint Néophyte le Reclus. Celui-ci renchérit même sur ses modèles antiques: il n'admet même pas la compagnie d'un disciple. Il est vrai que ces fugues successives ont pour motif le désir d'échapper au démon de la vaine gloire; mais la vaine gloire vient des hommes (vani vanam); fuir la vaine gloire équivaut à fuir les hommes, sauf pour les *Saloi* qui croient y échapper en faisant des folies. Par là s'explique peut-être un des phénomènes les plus curieux de l'hagiographie orientale: de saintes gens qui courent le monde pour trouver la solitude. Citons seulement quelques noms de saints qui se sont distingués par cette recherche de l'hésychia à travers des fuites réitérées: saint Joannice, contemporain de saint Théodore Studite, qui à cause de lui dut combattre chez ses propres cénobites l'attraction

(1) *Logos asceticos* n. 47.

(2) *Tractatus ad Eulogium* n 18. *PG* 79, 1117 A.

(3) *Philocalie*, Athènes 1893, I, p. 347-354.

(4) Ibid. début.

de la vie érémitique (1), changea de monastère ou d'ermitage une bonne douzaine de fois, parce que, comme un cerf altéré, il avait soif de la déifiante Hésychia (*τὴν θεοποιὸν ἡσυχίαν διψῶσα*) (2); saint Luc le Jeune; saint Michel Maléinos; saint Nicéphore de Milet; saint Mélétios le Jeune (3) etc.

N'oublions pas surtout les Syriens dont Théodoret s'est fait le biographe: une véritable émulation de solitude, et des manières plutôt rudes pour la défendre, sans compter cette invention géniale, d'abord blâmée au nom de la discrétion par ceux qui s'estimaient les gardiens des formes traditionnelles, le stylitisme, qui n'est en définitive qu'une « fuite des hommes ». En Syrie les anachorètes et les prédicateurs d'anachorétisme ne manqueront en aucun temps; même au 15e siècle il y aura par exemple ce Macsoud de Tour Abdin dont on a édité récemment l'exhortation à la vie solitaire (4). « Par le commerce avec l'homme se déchire le glorieux vêtement de la solitude qui unit à Dieu... ». L'éditeur n'a pas remarqué que son Macsoud parle exactement comme le vieil Ammonas, parfois même avec les mêmes mots. Et de nos jours il y a eu ce saint homme dont on parle tant dans le proche Orient: l'ermite Charbel Makhlouf.

Tout le monde n'a pas le goût de vivre sur une colonne ni le moyen de s'en faire construire une. Les lieux propices à la vie érémitique deviennent de plus en plus rares. Pour fuir les hommes, il n'y a plus guère d'autres moyens que de s'enfermer dans sa chambre, si l'on en a une. Il en était déjà ainsi, non seulement dans les cœnobia, mais dans les colonies d'ermites et dans les laures. Le los de la cellule a été chanté, lui aussi, sur tous les tons. Voici le leit-motiv de toutes ces variations: « Reste assis dans ta cellule: elle t'enseignera tout ». De qui est ce mot historique? Tant de gens le répètent qu'on ne sait à qui renvoyer l'honneur de son invention. Il semble même qu'il ait fini par se faire prendre pour un texte sacré (et sacré il est assurément, de par une sacro-sainte tradition) tellement on le cite, avec, pour toute référence, ce petit *φησί*, *dit-il*, qui introduit généralement des versets de la

(1) Cfr. Theod. Stud., *Petite Catéchèse*, XXXVIII, éd. Auvray p. 141.

(2) Cfr. *Vita Sancti Joannicii*, *Acta SS.* Nov. II p. 332-383, en particulier p. 340 B, 341 B.

(3) Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, col. 1634-1646.

(4) B. V. van Helmond O. P., in *Le Muséon* LIX, 1946, p. 356-365.

Sainte Ecriture. Le voici au XIVe siècle dans la *Méthode d'Oraison Hésychaste* (1). Le voici au VIIe siècle en syriaque, chez Isaac de Ninive (2); et en remontant nous le trouvons chez l'abbé Moïse, un des plus illustres des Pères (3); bien mieux, chez Macaire le Grand (4) qui le ressasse volontiers, comme une panacée. « L'abbé Isaïe demandait à l'abbé Macaire: Dis-moi une parole. Et le vieillard lui dit: Fuis les hommes. L'abbé Isaïe lui dit: Qu'est-ce que fuir les hommes? Le vieillard lui répondit: Rester assis dans ta cellule et pleurer tes péchés ». De même à l'abbé Aio: « Fuis les hommes, assieds-toi dans ta cellule, pleure tes péchés, n'aime pas le bavardage des gens; et tu seras sauvé » (5). Mais saint Antoine n'avait-il pas mis en circulation une sentence bien plus pittoresque pour inculquer la même doctrine? « Les poissons qui s'attardent (sic: *χρονίζοντες*) sur la terre sèche, meurent. Et tout de même, les moines qui lambinent hors de leur cellule ou qui passent du temps avec les gens du siècle, perdent la vigueur (*τόνος*) nécessaire pour l'hésychia. Il faut donc que le poisson retourne au plus vite à la mer, et nous à notre cellule. Sans quoi, en traînant dehors, nous oublierons la garde du dedans » (6). Dans tel apophthegme la même pensée se nuance d'une pointe contre la prétendue supériorité du cénobitisme (7); certains soupçonneront même qu'il a été excogité de toutes pièces par un champion de l'érémitisme. Citons-le cependant ici: le seul fait qu'il ait été reçu dans le « Paradis des Pères » et lu par des générations de moines le rend digne de considération: « Un frère assis dans le désert de la Thébaïde eut un jour cette pensée: que restes-tu là sans fruit? lève-toi, va dans un cœnobion, et là tu porteras du fruit. Il se leva, alla chez l'abbé Paphnuce et lui exposa son idée. Le vieillard lui dit: Va, reste assis dans ta cellule, fais une prière le matin, une le soir et une la nuit; quand tu as faim, mange; quand tu as soif, bois; quand tu as sommeil, dors; mais reste dans le désert et ne suis pas ta suggestion. Il alla aussi chez l'abbé Jean, et lui rapporta les paroles de l'abbé Paphnuce; l'abbé Jean lui dit: Ne fais pas de

(1) *Orientalia Christiana* IX (1927), n. 36, p. 165.
(2) *De Perfectione religiosa*, Ed. P. BEDJAN p. 130.
(3) *Alph. Moïse* n. 6.
(4) Ibid. *Macaire* n. 27.
(5) Ibid. n. 41.
(6) *Alph. Antoine* n. 10.
(7) *Paphnuce*, 5.

prières du tout, reste seulement assis dans ta cellule. Il se rendit encore chez l'abbé Arsène, et lui raconta tout. Le vieillard (la suprême autorité en fait de spiritualité hésychastique) lui dit: Tiens-toi à ce qu'ont dit les Pères. Je n'ai rien de plus à te dire. Il s'en alla pleinement persuadé » (1). En fait, la persistance dans la cellule n'aurait-elle pas la même efficacité, même dans un cœnobion?

Il y a plus fort encore! La plus difficile et la plus glorieuse des performances ascétiques, c'est, d'après saint Nil, la xéniteia, c'est-à-dire la vie d'étranger, à quoi est condamné ou à quoi se condamne l'individu qui s'en va vivre, seul de son espèce, de sa race, de sa langue, dans un pays qui n'est pas le sien, fût-ce au milieu d'ascètes qui s'assignent comme but suprême la contemplation ... « Le premier des illustres combats c'est la xéniteia... (qui consiste) à émigrer seul en se dépouillant, comme un athlète, de sa patrie, de sa race, de ses biens » (2). L'abbé Ammonas estime cependant bien préférable de « rester assis dans sa cellule, de manger un peu chaque jour, et d'avoir toujours au cœur le mot du publicain » (3). Ammonas ne contredit pas saint Nil; il croit seulement que la xéniteia peut se pratiquer en cellule, sans les inconvénients qu'elle présente facilement: car elle dégénère volontiers en gyrovagisme. Le séjour dans la cellule ne doit pas devenir un attachement; on y reste pour fuir les hommes en vue de l'oraison pure; quelquefois il faut l'abandonner par charité ou pour échapper à un danger d'ordre spirituel. « Ne demeure pas en un endroit où tu vois que d'autres ont de la jalousie contre toi. Sans quoi tu ne feras pas de progrès » (4). L'abbé Agathon mit pas mal de temps à bâtir un kellion avec ses disciples. Quand ce fut terminé ils allèrent y habiter. Mais dès la première semaine il y vit une chose non édifiante pour lui, et il dit à ses disciples: Debout, allons-nous-en d'ici » (5). Les disciples ont beau objecter qu'on les tiendra pour inconstants, Agathon s'obstine à partir. Que ne nous a-t-il dit quelle était « la chose » non édifiante! Mais ce semble un parti pris de nous le cacher; la même expression vague se lit

(1) *Alph. Paphnuce* n. 5.

(2) NIL, *Tract. ad Eulog.* cap. 2, *PG* 79, 1096; cfr. VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit*, Tübingen 1930.

(3) *Alph. Ammonas* n. 4.

(4) *Alph. Poemen* n. 18.

(5) *Alph. Agathon* n. 6.

ailleurs encore: « L'abbé Ammoès avait fait une provision de cinquante artabus (= 50 à 56 littres) de froment, et il venait de les exposer au soleil. Mais avant qu'elle ne fût bien séchée, il vit dans un endroit une *chose non édifiante pour lui*; et il dit à ses garçons: Partons d'ici » ([1]). En tout cas, ces apophthegmes nous permettent de mettre au point la recommandation de ne pas quitter la cellule: autant il faut se garder d'en sortir par curiosité ou par acédie ou par peur de souffrir ([2]), autant il faut éviter de rester par esprit de propriétaire.

La question de la stabilité du moine ([3]), en Orient, comporte bien des aspects; du point de vue spirituel, elle est dominée par la recherche de l'hésychia (L'analyse psychique, bien entendu, y décélerait bien autre chose souvent; ce que les anciens appelaient acédie). Un des plus longs chapitres de la *Synagogè* de Paul Evergetinos ([4]) porte ce titre: « Qu'il ne faut pas être prompt à changer de résidence (*εὐμετάβατος*) ou à quitter sa demeure (la *μονή*) dans laquelle on a promis à Dieu de tendre à la perfection; car les Pères ne s'éloignaient même pas facilement de leur cellule, dans laquelle ils trouvaient une utilité spirituelle peu commune ». Il y a là des anecdotes et des sentences tirées de tous les livres qui font autorité parmi les moines: Histoire Lausiaque, Vitae Patrum, Vie de saint Euthyme, Vie de sainte Synclétique, Vie de sainte Théodora, saint Ephrem (sept longues colonnes), saint Maxime, encore le Gerontikon, et encore saint Ephrem. Citons seulement un « chapitre » de saint Maxime ([5]): « Au temps de la tentation ne quitte pas ton monastère, mais supporte vaillamment les flots de pensées, surtout celui de la tristesse et de l'acédie » ([6]). C'est, au 7e siècle, littéralement ce qu'avait écrit à la fin du 4e Evagre le Pontique ([7]), avec changement d'un seul mot: au lieu de « monastère » Evagre avait écrit « cellule ». La doctrine est donc restée la même, pour les cénobites comme pour les ermites.

([1]) *Ammoès* n. 5.
([2]) Cfr. *Ammonas* n. 5.
([3]) Depuis que ceci est écrit (1953), a paru l'article du P. Herman *La « Stabilitas loci » nel Monachismo bizantino. OCP* XXI (1955), p. 115-142.
([4]) I ch. 40, éd. de Constantinople 1861, p. 137-148.
([5]) Ibid. p. 145.
([6]) Maxime le Confesseur, *De Charitate* I, 52.
([7]) *Practicos* I, 19, *PG* 40, 1225.

Saint Basile lui-même, si peu favorable à l'érémitisme et à son vocabulaire (« L'homme n'est pas un *ζῶον μοναστικόν*, mais *ἥμερον καὶ κοινωνικόν* ») (1), a peut-être malgré lui contribué à maintenir cette hantise de la solitude, par cette « interrogation VI » intitulée *ὅτι ἀναγκαῖον τὸ ἰδιάζειν* : « Que pour vivre selon les règles de l'exacte piété, il faut s'éloigner de la conversation des hommes » (2). Sans doute l'interrogation suivante dit beaucoup de mal du *βίος ἀπιδιαστικός* ; mais entre *ἰδιάζειν* et *ἀπιδιάζειν* y a-t-il si grande différence? Et puis quand nous sommes vraiment affectionnés à une chose, à peine l'avons-nous entendu approuver, nous devenons facilement sourds aux réserves qui viennent ensuite. En tout cas, c'est un fait certain: saint Basile n'a pas réussi à supprimer, s'il l'a voulu, ni même à modérer beaucoup l'aspiration à la solitude, pour la bonne raison qu'elle paraissait nécessaire à la quiétude, par identité (si on peut dire), comme l'air est nécessaire à la respiration, ou à l'alimentation la nourriture.

(*A suivre*) I. HAUSHERR, S. I.

(1) *Reg. Fus. tract.* III, *PG* 31.917 A.
(2) Traduction G. HERMANT.

A proposito della lettera del patriarca di Peć Arsenio III all'arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević

Abbiamo letto con interesse l'articolo di C. Giannelli, con il quale lui ha pubblicato ed inquadrato storicamente « un umile resto », come si esprime egli stesso, « del carteggio epistolare di due celebri personaggi della Chiesa serba con un insigne prelato cattolico » (1).

La presente nota ha la pretesa di dare una risposta a un punto interrogativo messo dall'autore riguardo al luogo di stesura della lettera di Arsenio Črnojević, suffragata da una lettera di Andrea Zmajević, finora inedita. Essa, insieme con altri documenti del tempo ci offre poi i dati che permettono alcune precisazioni ai rilievi fatti dall'autore dell'articolo in questione.

« La lettera del patriarca », dice l'autore, « sembra essere stata scritta durante la fuga da Peć al Montenegro o forse quando Arsenio era appena giunto a Nikšić. Purtroppo la scarsità delle fonti del tempo non ci permette di stabilire dove si trovasse il patriarca il 2 settembre del 1689, data del documento. L'unico indizio può essere offerto dal sigillo in ceralacca sul verso del plico, che sembrerebbe indicare come luogo della stesura un monastero dedicato a S. Atanasio: lascio la soluzione di questo problema o almeno la formulazione di un'ipotesi plausibile ai competenti in sfragistica e in monasteriologia serba » (2).

(1) C. Giannelli, *Lettere del Patriarca di Peć Arsenio III e del Vescovo Savatije all'Arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević*, in « *Miscellanea Georg Hofmann S. I.* », *Orientalia Christiana Periodica*, XXI (1955) pp. 63-78.

(2) C. Giannelli, art. cit., p. 69.

Già nel 1950, quando preparavamo la tesi di laurea su Arsenio Črnojević, non ancora pubblicata, trovammo nell'Archivio della Propaganda Fide una lettera dell'arcivescovo Andrea Zmajević, scritta il 17 novembre 1689 a Perasto e indirizzata ai Cardinali della Propaganda Fide, la quale ora viene qui molto a proposito.

Prima di tutto bisogna escludere che la lettera del patriarca Arsenio sia stata inviata allo spalatino Giovanni Pastrizio, amico di Andrea Zmajević, « perchè la mostrasse a Propaganda o in Curia come prova dei sentimenti non malevoli dell'alto dignitario serbo verso la Chiesa Cattolica nella persona del suo massimo rappresentante in quelle regioni » (1). Essa fu invece *inclusa alla lettera* di Zmajević, *indirizzata direttamente ai Cardinali di Propaganda*:

« ... Con quest'occasione (dopo aver parlato sui dissensi per la nomina dei canonici di Budva ed altre faccende della sua diocesi) *non voglio mancare di notificare all'EE. VV.* qualm(en)te, quest'autunno passato il Patriarca di Pech Supremo Prelato di tutti quelli della lingua Illirica del Rito Greco nella Servia, e provincie addiacenti, perseguitato da Turchi si ritirò in queste vicinanze e da Nihscichi (= Nikšići) mi scrisse *l'inclusa...* » (2).

Alla domanda del Giannelli, « com'è terminata la lettera di Arsenio nel codice Borgiano », « composto di appunti frettolosi

(1) C. GIANNELLI, art. cit., p. 72.

(2) Archivio Propaganda Fide [APF], Scritt. rif. vol. 510 (1691) f. 233. Inedita. Questa lettera di Andrea Zmajević del 17 novembre 1689 fu discussa solo nella Sessione del 13 novembre 1691. Negli *Acta S. Congregationis* a. 1691, vol. 60, f. 114r-114v: « Sessione del 13 nov. 1691. — Relatione del Card. Tranense Barberini sulla lettera dell'arciv. di Antivari (e primate di tutta la Servia) del 17 nov. 1689, con resoconto della sua visita pastorale: ....In fine il med.*o* Mons.*re*, come primate di tutta la Servia dà conto all'EE.VV., che il Patriarca di Pech supremo Prelato de Greci nella Servia, perseguitato da Turchi, e ritiratosi in quelle vicinanze gli ha scritto una cortese lett.*ra* trattandolo col titolo di figlio, à cui havendo risposto colla med.*a* amorevolezza et avertitolo d'astenersi di tal titolo, mentre lo stesso Sommo Pontefice tratti i Vescovi con quello di fra(te)*llo*, gli ha spedito per replica lo stesso suo Vicario colla scusa d'haver ciò fatto per pura espressione di affetto. Che avendo il sud(ett)*o* Patriarcha raccolte molte elemosine et animati quelli del suo rito ad insorgere contro il Turco chiamato da Cesarei, che hanno ricuperato il luogo della sua residenza, si è ritirato colà ». (Per rendere la lettura più spedita, abbiamo sostituito tutte le « u » consonantiche dell'originale con la « v »).

dello spalatino Giovanni Pastrizio o di documenti da lui raccolti... », la risposta non può essere ormai più altra se non quella di essergli stata consegnata per la traduzione — e poi vi rimase... Ma, prima di soffermarci sulla questione del luogo della stesura della lettera di Arsenio, crediamo utile di precisare un punto marginale: uno dei titoli che diede il patriarca di Peć all'arcivescovo cattolico, e la giustificazione che tentò darne C. Giannelli nel suo articolo. Arsenio Črnojević nella sua lettera si indirizza, tra l'altro, al « nostro diletto figlio » (našemu ljubimomu sinu), e, spiega l'autore, « sia per la più alta dignità da sè ricoperta sia per la maggiore sua età » (1).

Vediamo prima la reazione di Andrea Zmajević. Nella sua lettera del 17 novembre 1689 alla S. Congregazione, il prelato di Antivari fece le seguenti rimostranze:

« ... dandomi (Arsenio) honorati titoli mi soggiunge q(ue)llo di Figliuolo. Il che non havendo già mai fatto pr(i)ma, li hò risposto con non minor affetto di q(ue)llo ch'egli mi scrive; e l'ho avertito che nell'avenire, s'astenesse di dar titolo de Figliuolo scrivendo à Vescovi, à Arcivescovi; già che non troverà mai ch'altri Patriarchi maggiori di lui ciò fecero, come neanco l'istesso Sommo Pontefice Romano, honorando sempre li Vescovi, et Arcivescovi con nome di fratelli » (2).

Ad Andrea Zmajević non piacque, dunque, l'espressione usata dal patriarca serbo, e gli fece le sue giuste ed immediate rimostranze pur rispondendogli « con non minor affetto » (3).

Andrea Zmajević rimase tanto più sgradevolmente sorpreso, in quanto ricordava il primo incontro con Arsenio Črnojević, al principio del 1673, di cui era rimasto entusiasta.

Allora Arsenio non era ancora patriarca, ma solo vicario del vecchio ed ammalato Maksim (1654-1674 † 1680). In occasione della visita canonica al clero e ai fedeli del patriarcato di Peć, dimoranti nel territorio della Serenissima, Arsenio annunciò la sua visita di amicizia anche al prelato cattolico, Andrea Zmajević

(1) C. Giannelli, art. cit., p. 72.
(2) V. p. 58.
(3) V. p. 58.

« pretendendo di haver non so che parentela con la casa mia, che discende dall'istesso luogo di Montenegro, dove egli ha havuto anco i suoi natali » ([1]).

Arsenio Črnojević rimase a Perasto, dove allora dimorava Zmajević, due giorni, e fecero insieme la visita alla chiesa cattolica. Arsenio si dimostrò contento dell'ordine che vi regnava, vi fece anche un discorso e baciò le reliquie che vi si trovavano. Durante tutta la sua permanenza a Perasto, Arsenio dette sempre la precedenza all'arcivescovo Andrea, il quale lusingato, ne diede la seguente spiegazione:

« quantunque (Arsenio) porti il nome di patriarca (ma non lo era ancora), non sii altro che un primate nel loro rito, com'io sono nel nostro » ([2]).

Possiamo dire che non era questa la ragione del comportamento di Arsenio; questo era dovuto alla consapevolezza di trovarsi fuori dell'ambito della propria giurisdizione, e di trattare con un prelato cattolico su un piano di uguaglianza.

Ma, tornando al 1689, ad Arsenio III premeva, e lo vedremo perchè, la buona disposizione d'animo del suo conterraneo prelato cattolico. Andrea Zmajević continua a scrivere:

« Tal mio avvertimento havendo preso (Arsenio) in buona parte, mi ha spedito » niente meno che « il suo Vic(a)rio Vesc(ov)o di Pech, à scusarsi d'haver così scritto a me et al mio fratello *per mero affetto*, che ci professava come à consanguinei, dall'istesso Paese et luoco, di luoco di Monte Negro oriundi, da dove egli è, e li miei antenati si ritirorno (sic) quï à Perasto nel tempo ch'il Turco occupo q(ue)lle parti » ([3]).

Andrea Zmajević dunque riconosceva, almeno implicitamente, essere la carica di Arsenio, in quanto patriarca, più alta della sua, ma non per questo gli era lecito chiamarlo « figlio », « già che non troverà mai ch'*altri* Patriarchi *maggiori di lui* ciò fecero, come

([1]) J. Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, Beograd 1950, pp. 362-363; cita APF, Scritt. rif. vol. 440 ad 13 jun. 1673 n. 51: Lettera di Andrea Zmajević alla Propaganda Fide 9 febbraio 1673.

([2]) V. nota precedente.

([3]) V. p. 58.

neanche l'istesso Sommo Pontefice Romano, honorando sempre li Vescovi et Arcivescovi con nome di fratelli » (1). È vero però che questo riconoscimento sarebbe ben tenue, se lo confrontassimo con il passo già citato della sua lettera alla Propaganda Fide del 9 febbraio 1673:

« Quantunque (Arsenio) porti il nome di patriarca [anche se non lo era ancora], non sii altro che un primate nel loro rito, come io sono nel nostro » (2).

Senza dubbio, Arsenio era più che soddisfatto di quell'implicito riconoscimento della sua più alta carica fattogli, anche se in tono di rimostranza da Andrea Zmajević. Per ingraziarselo non gli rimaneva altra via che appellarsi alla loro comune origine; questa non giustifica appieno il titolo di « figlio » datogli.

Un motivo molto più plausibile sarebbe stato certo l'appellarsi alla propria maggior età, se ciò avesse corrisposto al vero.

Ignoriamo la data di nascita di Arsenio; però di Andrea Zmajević si sa che era nato il 16 giugno 1624; possiamo dunque stabilire dei paragoni tra le date che abbiamo potuto rintracciare.

Nel primo incontro dei due prelati, nel 1673, Andrea Zmajević allora quasi cinquantenne diede, tra l'altro, questa descrizione di Arsenio:

« Egli (Arsenio) è d'età di anni trenta cinque in quaranta, è huomo di bella e veneranda presenza, di discorso assai amorevole con tutti » (3).

Nella Cronaca zmajeviciana, della quale esiste una redazione in caratteri latini, si legge:

« ... Arsenio, patriarca di Peć, della Terra serba, bulgara, della Bosnia ed Albania, e, secondo l'uso serbo il capo dei suoi metropoliti, il quale tiene bene (ugodno) il governo spirituale del detto regno (serbo), *sebbene abbia soltanto* 32 anni (budući od same 32 godišta) » (4).

(1) V. p. 58.

(2) V. p. 44, nota 1.

(3) V. p. 44, nota 1.

(4) Ibid. p. 362. Il titolo a. p. 359: « *Darxava sveta slavna i kreposna carkovnoga letopisa trudom Andrie Zmaievicha perasctanina filosofie naucitеglia i bogoslovca gniegda opata perasckoga sada arkibiskupa Barskoga, u Budvi Sv. Pristoglia Apostolskoga namesnika, kragliestva Servie nacelnika svome narodu slavinskomu ... God. MDCLXXV* », — Cf. anche PETAR

Ora, secondo la redazione citata, la Cronaca ha la data del 1675; essa è dunque di almeno due anni posteriore alla visita di Arsenio e alla lettera di Andrea Zmajević alla S. Congregazione Prop. Fide. Questi aveva dunque modo di informarsi sull'età del patriarca serbo, non accontentandosi della propria stima, che gli fece apparire il prelato ortodosso più anziano di quello che era.

Sappiamo che Andrea Zmajević occupò la cattedra episcopale il 23 febbraio 1671, quando aveva già compiuto 46 anni.

Da una iscrizione murale nel monastero patriarcale di Gračanica sappiamo, che « all'Ascensione di Cristo [20 maggio] (1) nell'anno 7177 (= 1669), Arsenio, igumeno di Peć, ricevette il dono dell'episcopato (archierejstvo) » (2), e divenne patriarca nel 1674 o 1675, come risulterebbe da altre due iscrizioni (3).

Arsenio precedette, dunque, Andrea Zmajević nell'episcopato di soli due anni, e divenne patriarca, mettiamo pure, nel 1675, data anche della Cronaca zmajeviciana, *a soli* 32 *anni*! Andrea Zmajević lo stimò molto giovane, paragonandolo a sè, per una si alta carica, e infatti Arsenio era di quasi 20 anni più giovane di Zmajević. Ecco perchè il patriarca serbo non poteva appellarsi

---

KOLENDIĆ, *Andrija Zmajević o Patrijarhu Arseniju III*, in *Glasnik Skopskog Naučnog Društva* II (1927) p. 291, e C. GIANNELLI, art. cit. p. 64.

(1) A. CAPPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo dal principio dell'Era Cristiana ai giorni nostri*, 2 ed. Milano, 1930, p. 106 e 76.

(2) J. RADONIĆ, op. cit., p. 349; cf. LJ. STOJANOVIĆ, *Stari srpski zapisi i natpisi*, vol. VI (1926) n. 10174 e 10175. Arsenio fu metropolita di Peć prima dell'11 novembre 1669: LJ. STOJANOVIĆ, op. cit., vol. IV (1923), p. 177 n. 6871.

(3) Secondo un'iscrizione sulla lapide nella parte sinistra delle porte occidentali nel monastero di Krušedol, pubblicata da LJ. STOJANOVIĆ, op. cit., II (1903) p. 15 n. 2162, Arsenio è morto il 27 ottobre (6 novembre secondo lo stile gregoriano) del 1706. La stessa iscrizione ci dice che egli « tenne il trono patriarcale di Peć anni 32 » (prědr'ža thron' patrïarstva lět. ·лв·. [= 32]), dunque dal 1674. — Secondo i due sigilli, i più antichi a noi noti del patriarca Arsenio, impressi sui due documenti di conferma dei privilegi al monastero di S. Giorgio di Novi Pazar, rispettivamente del 22 (12) agosto 1684 e del 27 (17) agosto 1689, invece la sua ascesa al trono patriarcale di Peć sarebbe stata nell'anno 1675. — RAD. M. GRUJIĆ, che riferisce la notizia nel suo *Pečati srpskih patrijaraha krajem XVII i početkom XVIII veka*, pp. 233-239, afferma che sui sigilli sono ordinariamente impresse le date dell'elezione patriarcale.

alla propria maggiore età, dando il titolo di figlio all'arcivescovo cattolico.

Riprendendo ora la questione del luogo della stesura della lettera di Arsenio a Zmajević, pubblicata da C. Giannelli, come abbiamo già visto dalla lettera di Andrea Zmajević alla Propaganda Fide, quello sarebbe il monastero di Nikšić. Così dichiara il messo di Arsenio ad Andrea Zmajević.

Che la località del rifugio del patriarca serbo agli inizi del settembre 1689 fosse veramente Nikšić, ne abbiamo la prova anche nella relazione del senato di Ragusa al suo ambasciatore in Vienna, Mate Bunić, dell'8 novembre 1689:

« ... il patriarca, all'aurora... fuggì dal monastero [di Peć]. Domattina ciaus ordinò l'inseguimento del patriarca, ma non lo raggiunse, se non il suo serviente, che ciaus insieme con il bagaglio condusse alla Porta, mentre il patriarca trovò rifugio in *Nikšić* » (1).

Il sigillo in ceralacca rossa sul verso del plico chiuso contenente la lettera di Arsenio ad Andrea Zmajević, pubblicata da C. Giannelli potrà offrire una ulteriore conferma riguardo al luogo della stesura della lettera?

Il sig. Maurizio Bonicatti ci offre il suo riconoscimento: il sigillo rappresenta un santo che, secondo l'iscrizione ancora leggibile, sarebbe S. Atanasio.

L'autore dell'articolo crede che il sigillo fosse del monastero dove la lettera fu redatta. Ciò nonostante non osiamo dire che il monastero di Nikšić fosse dedicato a S. Atanasio...

Ci si domanda ora, per quale ragione Arsenio scrisse quella lettera, così affettuosa, in una situazione così preoccupante per le sorti non solo della propria vita, ma di tutta la sua Chiesa. Per pura amicizia? All'amico si possono chiedere anche i favori, quando si è in necessità. Invero Arsenio non chiese molto, però quanto bastava per mettere in atto il suo piano: il ricupero del trono patriarcale di Peć e la salvezza del Patriarcato serbo.

Ad Andrea Zmajević chiese soltanto: « rescribite nobis ex ista regione, ut sciamus quid agatur » (i otpišite nam o(t) te strane, da znamo što se čini) (2), cioè, quale è la situazione in quelle parti

(1) J. Radonić, op. cit., p. 396, dove cita il suo *Dubrovačka akta i povelje*, Vol. IV, Beograd, 1941, p. 665-666.

(2) C. Giannelli, art. cit., p. 70-71.

di fronte alla campagna turca. Questo è chiesto in post scriptum, lasciando al proprio messo il compito di spiegarsi; tutto il resto invece non è altro che la lettera di presentazione.

Quale servizio si attendeva Arsenio, in concreto, dal prelato cattolico e suo amico, lo dimostrano i seguenti fatti.

Prima di tutto bisogna rifarsi al retroscena della campagna austro-turca del 1682. Durante il conflitto, dapprima, le due repubbliche adriatiche Venezia e Ragusa, seguivano una politica a parte. Mentre Venezia conservava la neutralità, Ragusa, di fronte al secolare pericolo di soccombere a Venezia, preferiva sempre ancora la protezione turca. Dopo la sconfitta dei Turchi sotto le mura di Vienna il 12 settembre 1683, Venezia si fece premura di stringere alleanza con l'Austria (5 marzo 1684) nel tentativo di assicurarsi i territori perduti nella precedente campagna coi Turchi (guerra di Candia 1646-1669), sottomettersi Ragusa, e possibilmente estendere il dominio sul littorale balcano-adriatico. Ragusa, di fronte a un simile pericolo, si decise di passare sotto il protettorato dell'imperatore Leopoldo I (1657-1705), in quanto re d'Ungheria, dal quale nei tempi passati Ragusa dipendeva. Il patto concluso tra Ragusa e l'Austria il 20 agosto 1684 fece intendere chiaramente alla Serenissima che l'Austria non intendeva rispettare gli interessi di lei sul littorale balcanico. Venezia si mise perciò con impegno a guadagnare alla propria politica le tribù montanare del Montenegro ed Albania, per porre poi l'Austria di fronte al fatto compiuto, quando essa si fosse avvicinata ai territori di suo interesse.

Più si avvicinavano gli eserciti cesarei al cuore della Serbia più cresceva l'importanza politica del patriarca di Peć, in quanto da lui dipendevano le tribù del Montenegro e di Albania prevalentemente ortodosse, e più egli era conteso sia dai veneziani che dagli austriaci.

Obbligato a scegliere tra i due, dopo il fallimento della sua richiesta di aiuti a Mosca nel 1688 [1], Arsenio non poteva prescin-

[1] *Pamjatniki diplomatičeskich snošenij drevněj Rossii s deržavami inostrannymi*, t. VIII: *Pamjatniki diplomatičeskich snošenij s rimskoju imperieju* (*1695-1699*), Sanktpeterburg 1867, pp. 113-114: stralciamo dal diario dell'ambasciatore moscovita presso la corte di Vienna, Kuzma Nikitič Nefimonov il 10 maggio 1696, la nota sul patriarca Arsenio: « . . . ricordava [Arsenio] anche le sue lettere scritte a Mosca nel 7196 [= 1688], e (portate) dall'archimandrita Isaia, (in nome) delle (autorità) spirituali e

dere dalla realtà: la massima parte del patriarcato si trovava ormai sotto gli Asburgo, e lo sgombero dei Turchi anche dalla sede di Peć era questione di giorni.

Intervennero intanto le autorità turche per far sfollare il patriarca da Peć e portarlo al sicuro in Costantinopoli (1), senonchè, Arsenio riuscì a sottrarsi con la fuga.

Egli avrebbe potuto, fuggendo da Peć, portarsi immediatamente in campo austriaco, ma, — senza considerare il pericolo d'essere raggiunto dalle guardie turche, lanciate forse in suo inseguimento in quella direzione —, nella condizione di profugo, il suo prestigio sarebbe stato gravemente compromesso e la sua opera per il riconoscimento del suo patriarcato dai nuovi padroni irta di ostacoli. Preferì trattare.

Ecco che, appena giunto a Nikšić, mandò il proprio ambasciatore ad Andrea Zmajević, ad Alessandro Molin, provveditore generale veneto in Castel Nuovo (Ercegnovi), e da quanto si seppe in seguito, anche a Ragusa, base austriaca.

Soffermiamoci ora sui singoli punti.

Forse non aspettando neppure una risposta tranquillizzante da parte di Andrea Zmajević, Arsenio si portò nottetempo da Nikšić al celebre monastero di Cetinje, che pare fosse già da parecchi mesi sotto il controllo veneto. Un certo ieromonaco Vasilije del monastero Dobrilovina così annuncia la sua venuta (2):

---

civili di tutta la terra serba, con la dichiarazione di umile sudditanza alla V. Signoria, (ricordando anche) l'invio delle lettere a lui stesso per quell'affare [della liberazione degli ortodossi dal gioco turco] ... ». — E ancora il 29 settembre 1697: « Egli, il santissimo [Arsenio], ricordava quell'omaggio di sudditanza verso la V. Signoria di tutto (il mondo) ortodosso, spedito a Mosca per mezzo dell'archimandrita Isaia nel 7196 (= 1688), e le benigne e rassicuranti lettere di V. Signoria intorno alla liberazione di tutti gli ortodossi dal giogo pagano... ». Op. cit., p. 309. — Vedi anche KAPTEREV N. F., *Priezd v Moskvu Pavlovskago athonskago monastyrja archimandrita Isaii v 1688 godu s gramotami ot prežde byvšago Konstantinopoljskago patriarcha Dionisija, serbskago Patriarcha Arsenija i valachskago gospodarja Ščerbana s prosboju, čtoby gosudarji osvobodili ich ot tureckago iga*, in: *Pribavlenija k izdaniju tvorenij svjatych otcev v russkom perevodě*, Moskva, XLIV (1889) pp. 260-320. (I testi di questa nota sono riferiti in una nostra traduzione letterale dal russo).

(1) V. p. 54, n. 2*a*.

(2) LJ. STOJANOVIĆ, op. cit., I (1902) p. 449 n. 1909. La nota del cronista continua così: « *Ed io* peccatore, proigumeno Vasilije, ieromonaco

« Affinchè si sappia come per nisericordia di Dio venne il santissimo patriarca di Peć, kyr Arsenio, nel santo monastero chiamato Cetinje, quando vi era metropolita Visarion di Montenegro, igumeno ieromonaco Sava, e ecclesiarca Todor coi fratelli... ».

« E vennero, di notte, con il Vecchio (Arsenio) (1) quattro suoi calogeri: il primo ieromonaco hadži Vasilije, arcidiacono Danilo e Vikentije, e dascal Atanasije; si fermarono in Cetinje quattro giorni, quindi (il patriarca) ritornò attraverso (il territorio) dei Kuci in Nikšić » (2).

Troviamo la conferma nella lettera di Andrea Zmajević, da noi pubblicata in parte, il quale dice che:

« il medesimo Patriarca havendo visitato queste parti circonvicine del suo Rito, e raccolto buone limosine, da per tutto persuadendo tutti ad insorger contro li Turchi, chiamato da Cesarei, c'han ricuperato il luoco della sua ressidenza, si è ritirato colà » (3).

---

del monastero Dobrilovina venni allora con il vecchio in Cetinje, e mi diede allora i suoi sacri scritti per la confessione spirituale [= lettera di giurisdizione] per il Montenegro, il Littorale, e per le tribù... nell'anno 7198 [= 1689] ». La lettera di giurisdizione, redatta in forma di raccomandazione è la seguente: « Vi sia noto, miei cristiani ortodossi, come abbiamo deciso per il volere divino, e siamo venuti incontro alla vostra ospitalità di Cristo, nel monastero di Cetinje, e volli passare tutto il littorale e intratenermi con voi e vedervi e dirvi in persona e insegnarvi la legge divina, affinchè viviate cristianamente, ma avvenne diversamente e partì subito in Peć. Perciò in nostra vece mandammo a voi il padre spirituale Vasilije con la mia lettera, affinchè vi confessi e insegni la legge di Dio... ». Cf. J. Tomić, *Patrijarah Arsenije III Crnojević prema Mlečićima i Ćesaru (1685-1695)* in *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, Beograd, LXX (1906) p. 105 n. 63. Qui la lettera è riferita in una nostra traduzione letterale. Purtroppo J. Tomić non riproduce l'intera lettera.

(1) Il testo dice semplicemente « il vecchio » (= stari). Secondo il calcolo fatto (v. n. 3, p. 46), Arsenio non poteva avere più di 46 anni, e anche se appariva prematuramente invecchiato, non ci sembra possa giustificare questa espressione, se non nel senso di « superiore », osiamo supporre, e perciò adoperammo la maiuscola nella traduzione.

(2) Lj. Stojanović, op. cit., I (1902) p. 449 n. 1911.

(3) V. p. 58.

Mentre le trattative tra Arsenio e i Veneziani erano in corso, la notizia della sua improvvisa partenza per il campo austriaco, ormai stabilitosi in Peć, deluse amaramente il provveditore veneto Alessandro Molin. Nella sua comunicazione al Senato della Repubblica del 4 dicembre 1689 egli ha già potuto scoprirne le ragioni:

« Il Cap(ita)no Smaevich all'incontro penetrò che il Vescovo di Pech, ch'è Prelato subordinato al Patriarca stesso, siasi inteso co' Ragusei, che questi l'abbino in *quattro* giorni fatto capitar a Ragusa, *ivi siansi fabricate lettere di tutta efficacia* et essendovi Coradino Residente Cesareo appresso quel governo, *munite col sigillo Imperiale...* » [1], ed essendo venuto un messo da Peć « con lettere così efficaci, che lo distolsero dal primiero proponimento [di lavorare per la Repubblica]. Gli significavano l'arrivo d'un Commandante Austriaco nel luoco stesso [di Peć], quale lo richiamava alla di lui Ressidenza... Che i popoli del rito greco, prese le parti del Cesare, non volevano star più senza il loro Pastore, onde o risolvesse d'abbracciar partito così cortese, o che altrimenti Sua Maestà Cesarea sarebbe passata ad elettione d'altro soggetto... » [2].

In quei quattro giorni di permanenza a Cetinje, come concordemente lo testimoniano il cronista serbo e Alessandro Molin, lo stesso vicario di Peć che portò le scuse del patriarca ad Andrea Zmajević contrattava con le autorità austriache in Ragusa, ottenendo « le lettere munite col sigillo imperiale ».

Che cosa contenevano quelle lettere non è difficile indovinare, se si pensa che lo stesso provveditore veneto le definiva « di tutta efficacia »: non doveva essere altro che la *protezione* che l'imperatore stesso con il suo sigillo assicurava ad Arsenio e alla sua Chiesa nella nuova configurazione politica, lettere che hanno una relazione diretta con quelle « Litterae protectionales » imperiali rilasciategli dal generale Piccolomini, non si sa se alla fine del 1689 o solo in principio del 1690 [3].

[1] F. Ongania, *Il Montenegro da relazioni dei provveditori veneti (1687-1735)*, Roma 1896, p. 56: relazione di A. Molin del 4 dicembre 1689, Spalato.

[2] F. Ongania, Op. cit. p. 53: 4 novembre 1689, Spalato.

[3] Queste lettere ricordò ancora Leopoldo I nell'atto di cedere ad Arsenio Črnojević il castello Sirač, l'11 agosto 1695: « ... Arsenius Czer-

E quando da Peć, ormai conquistata dagli imperiali, un messo portò ad Arsenio l'ultimatum di ritornare o rinunciare al trono patriarcale, egli senza indugi lasciò Cetinje e la Serenissima.

Quale fu dunque il motivo della lettera di Arsenio ad Andrea Zmajević? Siccome Arsenio non poteva trattare con gli austriaci in Ragusa stando a Nikšić, dove avrebbe potuto essere raggiunto dalle autorità turche, ma lo potesse fare da Cetinje, territorio sotto il controllo veneto, doveva mimetizzare i suoi disegni con i cesarei trattando anche con le autorità veneziane, per non essere disturbato da esse. Andrea Zmajević gli prestò, senza sapere, un ottimo scudo. Ed è questa la ragione, possiamo affermare, della lettera di Arsenio al prelato cattolico, il cui fratello Cristoforo, per di più, era ufficiale al servizio della Serenissima.

Il problema sul *pensiero* di Arsenio Črnojević riguardo alla Chiesa cattolica è troppo complesso per affrontarlo nei limiti della presente nota. Ma se ci limitiamo ai *sentimenti* del patriarca serbo nei confronti della Chiesa cattolica o, se preferiamo, riguardo alla Chiesa latina nel periodo in cui risiedeva ancora in Peć, osiamo precisare il pensiero di C. Giannelli, espresso nel citato articolo.

Siamo pienamente d'accordo con lui quando dice: « Il documento da noi trovato [la lettera di Arsenio ad Andrea Zmajević] è una prova delle relazioni di amicizia che esistevano tra i due alti prelati, e (...) non apporta direttamente nessuna luce sui veri sentimenti del patriarca nei confronti del cattolicesimo... » [1].

---

novich propositis *Nostris* Eidem per defunctum quondam Generalem Nostrum de Piccolomini protectionalibus litteris... ». Vedi J. RADONIĆ, *Prilozi za istoriju Srba u Ugarskoj u XVI, XVII i XVIII veku*, I, p. 86 n. 53.

[1] Fu ommesso il « se » della citazione originale che non c'entra nella pericope così come fu citata da noi. La frase integra dell'autore è la seguente: « Il documento da noi trovato è una nuova prova delle relazioni di amicizia che esistevano tra i due alti prelati, e, se non apporta direttamente nessuna luce sui veri sentimenti del patriarca nei confronti del cattolicesimo (giacchè si tratta di una lettera a carattere privato e, d'altra parte, le condizioni politiche del momento potevano consigliare ad Arsenio di mettere in sordina le rivalità confessionali, badando piuttosto agl'interessi della comune difesa contro il comune nemico turco), fa tuttavia pensare che, fino a quel momento almeno, il patriarca di Peć non nutrisse o almeno non avesse manifestato in tutta la sua crudezza l'ostilità contro la Chiesa cattolica di cui dette prova più tardi ». Cf. C. GIANNELLI, art. cit., p. 67.

Nel già citato incontro di Arsenio con Andrea Zmajević all'inizio del 1673, il prelato cattolico fu colpito dalle ripetute espressioni dell'arcivescovo dissidente « di esser amico della Santa Sede » e di aver brindato alla salute del papa, mentre i suoi monaci eseguirono « ad multos annos » in onore del papa. « E nel fine d'ogni nostro discorso » continua la relazione di Zmajević, « con bella maniera volsi ammonirlo e ricordargli, se bramava che fossimo amici, essergli necessario mostrar qualche segno d'obbedienza e soggettione alla Santa Romana Sede, come fece Gabriele patriarca, uno dei suoi precessori (sic). Mi rispose, che di questo a suo tempo m'avrebbe dato le risposte » (1).

Una chiara risposta Arsenio diede invece, ben presto ad Antonio Primojević (Primi), vescovo di Trebinje e di Mostar in Erzegovina.

Appena accomiatatosi da Andrea Zmajević, Arsenio si inoltrò in Erzegovina per continuare la sua visita canonica. Antonio Primojević sentendo delle dimostrazioni di stima e cordialità di Arsenio verso Zmajević, si preparò a riceverlo con deferenza. Stavolta però ad Arsenio non parve necessario dimostrare « di esser amico della Santa Sede » (2). Si fece preannunciare dalla voce di voler sottomettersi, in virtù del firmano del sultano, tutti i cattolici. Infatti, appena giunto a Mostar con la scorta di trenta cavalieri, secondo i suoi privilegi patriarcali vigenti in Turchia, mostrò alle autorità locali le sue carte « per render tributari tutti i cattolici a dover pagarli annualmente tutto quello che li pagano i scismatici ». Così presenta Francesco Ricciardi di Ragusa l'operato di Arsenio nella sua relazione alla Congregazione il 28 aprile 1673, alla quale seguì la conferma del vescovo Antonio Primojević (Primi), dimorante ad Ombla presso Ragusa, nella relazione del 25 maggio dello stesso anno (3).

E un'altra voce ancora.

(1) V. Radonić, citato sopra p. 44 nota 1.

(2) Ibidem.

(3) A.P.F.: Scritt. rif. vol. 440 (1673) f. 481: lettera di P. Ricciardi del 28 aprile 1673, Ragusa. Cf. C. Nežić, *De pravoslavis jugoslavis saec. XVII ad Catholicam fidem reversis necnon de eorum conceptu Romanae Ecclesiae*, Roma 1940, pp. 21-22 n. 67. — A.P.F.: Scritt. rif. vol. 440 (1673) f. 615: lettera di A. Primojević-Primi del 25 maggio 1673, Ombla.

Durante i torbidi che tormentavano la parte della penisola balcanica rimasta ancora alla Turchia dopo la sua sconfitta di Mohač (20 agosto 1687), un'accozzaglia di banditi del ribelle pascià Jeghen, assalì durante la quaresima del 1688 il patriarchio di Arsenio, portandosi via tutto ciò che vi era di valore. Mentre la previsione di un immediato crollo della Turchia suggerì ad Arsenio di chiedere la liberazione, con la dichiarazione della sua sottomissione, agli zar di Moscovia, cercava intanto di rifarsi dei danni patiti. Scrive il vescovo di Skopie, Pietro Bogdani, il 28 maggio 1688 alla Propaganda Fide:

« Corre voce tra li Serviani che s.to Patriarca, oltre li suoi sudditi, vogli cercar aiuto anche da me e miei poveri sacerdoti, per risarcire in parte il danno: dicendo che io Arciv(escov)o son anche Patriarca latino [1], e che si deva procedere pari passu con lui nel dare il tributo. Servendomi dell'avviso, vado molto cautelato, facendomi omnibus omnia. Dio benedetto mi preservi dalla persecuzione di quest'angelo ribelle, in tempo di tanta necessità de Pastori... » [2].

[1] La frase non è chiara. Il pensiero è forse questo: Pietro Bogdani come arcivescovo deve considerarsi, perchè residente in Turchia, di fronte alle autorità turche, come patriarca latino e soggetto perciò a pagare tributi allo stato non meno che gli altri patriarchi dell'impero turco; siccome però l'incaricato dello stato per riscuotere i tributi è, in quella regione, solo il patriarca di Peć, i tributi dei latini devono essere consegnati a lui.

[2] A.P.F.: Scritt. rif. nei Congressi (1669-1760). Servia, I. f. 185-186: lettera di Pietro Bogdani del 28 maggio 1688, Scopia. Inedita.

a) Siccome la lettera descrive anche la disgrazia capitata ad Arsenio, la riportiamo nella parte che ci interessa:

« Nella passata quaresima pure di quest'anno », cioè tra il 3 marzo e 18 aprile del 1688, « il Patriarca di Pech Serviano volendo correggere un più perito suo Callogiero indiscretamente, battendolo a modo dei Turchi: Detto Callogiero datosi in disperatione si fece Turco, e con alcuni suoi seguaci venne di notte tempo, e sachegiò la Chiesa più sontuosa dei Serviani detta Gracianiza, ove si trova recondito il tesoro del Patriarcato, nella Cupula, coperta di Piombo, cumulato dal tempo di Giorgio Despot: levo via cento milla tallari in c(irc)*a* fra gl'effettivi, argentaria, Croce d'oro con preziosissime Pietre, Pastorali, Mitre richissime et altre preziosissime massarizie sopra nove carriche de Giumenti: Il tutto ricuperato da Jeghen Bassà, quale fece anche prendere il Patriarcha, e si dice che aspramente corretto lo meno seco cavalcando su l'Animale di Balaam, e

Ciò che temeva, si avverava: « Sono indicibili persecuzioni straordinarie di quest'anno », scrive egli il 12 ottobre 1688 alla Propaganda Fide [1].

Non possiamo dunque accettare la deduzione che fa l'autore dicendo: « fa tuttavia pensare (il documento da lui trovato) che, fino a quel momento almeno, il patriarca di Peć non nutrisse o almeno non avesse manifestato in tutta la sua crudezza l'ostilità contro la Chiesa cattolica di cui dette prova più tardi » [2].

Arsenio dimostrava i suoi sentimenti a seconda del territorio dove si trovava: da prepotente nel territorio turco, dove godeva il riconoscimento ufficiale, da amico nel territorio veneto, dove,

---

volendolo decapitare, querelandosi il Callogiero, che erano denari dell'Imperatore di Vienna per far militia: è che erano anche nove nascondigli di richezze straordinarie nella Cupula: Però fu necessitato il Patriarca dare in agionta anche dieci milla Tallari per salvare la vita e la Chiesa che non sia da Barbari demolita.

Corre voce tra li Serviani che s.to Patriarcha, oltre li suoi sudditi, vogli cercar aiuto anche da me e miei poveri sacerdoti, per risarcir in parte il danno: dicendo che io Arciv(escov)*o* son anche Patriarca Latino, e che si deve procedere pari passu con lui nel dare il Tributo. Servendomi dell'avviso, vado molto cautelato, facendomi omnibus omnia. Dio benedetto mi preservi dalla persecuzione di quest'angelo ribelle, in tempo di tanta necessità de Pastori à maggior gloria di Dio, e pienezza d'ogni buon servizio di VV. EE.

Scopia li 28 maggio 1688.

PIETRO BOGDANI

b) Con questa relazione essenzialmente concorda quella dell'archimandrita Isaia, ambasciatore di Arsenio, che nell'interrogatorio consolare di Mosca il 23 (13) settembre 1688, disse:

« Dopo aver lasciato Costantinopoli, Gegen-pascià (Jeghen) con i suoi 20.000 soldati andò a saccheggio nella terra greca e macedone, dappertutto spogliando i ricchi turchi, armeni ed ebrei. C'era anche nella terra serba e dapertutto batteva ed uccideva i turchi. Gli ordini del sultano non ascoltava, ma i soldati gli volevano bene perchè permetteva saccheggiare tutto, facendosi con ciò ricchi. Dall'arcivescovo serbo [il patriarca Arsenio] tolse trenta borse di efimki [1 borsa = 100.000 akči] . . . solo dopo . . . Gegen cessò il brigantaggio e saccheggio, si unì ad altri eserciti turchi nella lotta contro gli stati cristiani . . . » V. KAPTEREV, op. cit. p. 286. (Una nostra traduzione dal russo).

[1] A.P.F.: Scritt. rif. nei Congressi, I. Servia (1669-1760) f. 127: Lettera di Pietro Bogdani del 12 ottobre 1688, Scopia.

[2] V. p. 52, n. 1.

in mancanza del riconoscimento dell'autorità civile, ci volevano il tatto e la diplomazia. Il movente, come fin qui appare chiaro, era sempre e solo il bene del suo patriarcato: la sua indipendenza e la sua integrità.

Che pensare allora della lettera che Arsenio, con ogni probabilità a causa della caduta di Belgrado il 6 settembre 1688 (e lo diremo perchè), fece recapitare per mezzo del vescovo Visarijon di Cetinje al vescovo Marino Drago di Cattaro da far proseguire per Roma « acciò sicura pervenga nelle mani di Sua Santità, desiderando... viverli divoto » [1]?

Fu un suo ravvedimento?

Se così fosse, perchè non si rivolse al suo amico Andrea Zmajević che già dal 1673 attendeva « le risposte » [2] promessegli all'invito: « ... se bramava che fossimo amici, essergli necessario mostrare qualche segno d'obbedienza e soggettione alla Santa Romana Sede » [3]?

Probabilmente Arsenio se ne dimenticò, ma nella condizione presente a lui premeva provvedere all'avvenire della sua Chiesa. La liberazione sospirata da Mosca non veniva, mentre l'esercito imperiale, che per lui era il temuto mondo latino, come ebbe ad esprimersi a Mosca il suo ambasciatore Isaia il 23 (13) settembre 1688, avanzava sempre più verso il centro della terra serba. Con la caduta di Belgrado, il 6 settembre 1688, la via era ormai aperta. Arsenio si decise di tentare un approccio con il papa stesso, allora Innocenzo XI (1676-1689).

Benchè non sappiamo cosa chiedesse Arsenio nella sua lettera per ora non ancora trovata, da quanto fin qui esposto si può dedurre che, probabilmente, doveva trattarsi della posizione del suo patriarcato nel mondo latino che succedeva al dominio turco; in questo egli aveva goduto fin qui di una posizione giuridica ben definita. In cambio, Arsenio « desiderava vivere devoto al papa », forse con ciò riconoscendogli il cosidetto primato di onore.

Pare improbabile che gli fosse data qualche risposta, giacchè, per quanto ci consta, negli Atti delle Congregazioni dei cardinali della Propaganda Fide non risulta niente.

(1) A. Theiner, *Vet. Monum. Slav. Merid. II.* p. 225-226, n. 239: lettera di M. Brago (Drago) del 21 ottobre 1688, Cattaro. Cf. anche C. Giannelli, art. cit., p. 66 n. 3.

(2) V. p. 53 e n. 1 della p. 44.

(3) V. n. 1 p. 44.

Questo sarebbe finora l'unico caso a noi noto dove, accanto all'interesse per il bene della sua Chiesa, Arsenio Črnojević, solo per il fatto di essersi rivolto direttamente al papa, dimostra la sua speranza e fiducià di trovare in lui uno scudo di fronte alla gerarchia latina dell'impero asburgico, da lui, come che sia, temuta.

Rimarrebbe ancora la questione del tempo in cui avvenne la fuga e il ritorno di Arsenio a Peć. Il 27 agosto 1689 era ancora in Peć, come lo dimostra la data sui privilegi che egli rinnovò al monastero di S. Giorgio vicino a Novi Pazar [1]. D'altra parte, una lettera di Piero Duodo, citata da C. Giannelli, del 7 settembre dello stesso anno, non menziona ancora il capo spirituale e civile di quei Serbi che si trovavano nel territorio sotto il controllo della Repubblica veneta [2], forse perchè non lo poteva sapere ancora. Il 12 settembre era però già a Nikšić, se traduciamo la data della lettera di Arsenio ad Andrea Zmajević nello stile gregoriano.

La fuga di Arsenio capitò dunque ai primi di settembre. Certamente il 12 settembre egli si trovava già a Nikšić e, forse, senza attendere la risposta di Zmajević, nottetempo si portò nel monastero di Cetinje, dove in quattro giorni sbrigò le sue faccende e ripartì per Peć. Così in quindici giorni, Arsenio Črnojević da fuggiasco divenne di nuovo capo spirituale della Chiesa di Peć e guida politica del suo popolo.

Anche solo questo breve squarcio sull'attività di Arsenio Črnojević ci permette di intravedere abbastanza chiari i lineamenti essenziali del suo carattere.

TESTO

« Lettera dell'arcivescovo di Antivari Mons. Andrea Zmaievich » [3].

. . . .

Con quest'occasione non voglio mancar di notificare all'EE. VV. qualm(en)*te* quest'Autunno passato il Patriarcha di Pech Supremo Prelato di tutti quelli della lingua Illirica del Rito Greco

[1] Rad. M. Grujić, *Pečati srpskih patrijaraha krajem XVII i početkom XVIII veka*, pp. 233-239. Cf. p. 6, n. 3.

[2] V. C. Giannelli, art. cit., p. 68 n. 1.

[3] Il titolo è scritto da un ufficiale della Propaganda Fide. La lettera si trova nell'Archivio della Propaganda Fide in « Scritt. Rif. nelle Congr. »

nella Servia, e provincie adiacenti, perseguitato da Turchi si ritirò in queste vicinanze e da Nihscichi mi scrisse l'inclusa, dandomi honorati titoli mi soggiunge q(ue)*llo* di Figliuolo. Il che non havendo già mai fatto pr(i)*ma*, li hò risposto con non minor affetto di q(ue)*llo* ch'egli mi scrive; E l'ho avertito che nell'avenire, s'astenesse di dar titolo de Figliuolo scrivendo à Vescovi, à Arcivescovi; già che non troverà mai ch'altri Patriarchi maggiori di lui ciò fecero, come ne anco l'istesso Sommo Pontefice Romano, honorando sempre li Vescovi, et Arcivescovi con nome di fratelli. Tal mio avvertimento havendo preso in buona parte mi ha spedito il suo Vic(a)*rio* Vesc(ov)*o* di Pech, à scusarsi d'haver così scritto à me, et al mio fra(te)*llo* per mero affetto, che ci professava come à consanguinei, dall'istesso Paese, et luoco di luoco di Monte Negro oriundi, da dove egli è, e li miei Antenati si ritirorno qui à Perasto nel tempo ch'il Turco occupò q(ue)*lle* parti. Il med(esim)*o* Patriarcha havendo visitato queste parti circonvicine del suo Rito, e raccolto buone limosine da per tutto persuadendo tutti ad insorger contro li Turchi, chiamato da Cesarei, c'han ricuperato il luoco della sua ressidenza, si è ritirato cola. Et io come Primate di Servia ho stimato debito mio dar parte di tali sue actioni all'EE. VV. et humil*m*(en)*te* alle med(esim)*e* mi inchino.

Perasto li 17 Novembre 1689.

Hum(ilissi)*mo* et Obblig(atissi)*mo* Servo
And(re)*a* Zmaievich Arcivesc(òv)*o* d'Antivari

---

vol. 510, a. 1691 f. 233. — È riportata solo la parte che ci interessa. — Abbiamo sostituito tutte le « u » consonantiche dell'originale con le « v ». Le lettere corsive sono nell'originale scritte in alto; le lettere mancanti supplite tra ( ). Vedi anche p. 42 n. 2. — NB: Riportando alla pagina 44 un brano della lettera di Zmajević, ci siamo permessi di spostare la virgola nel seguente inciso per darne un qualche senso: « ... dall'istesso Paese et luoco, di luoco di Monte Negro oriundi », nell'originale sta invece così: « ... dall'istesso Paese, et luoco di luoco di Monte Negro oriundi... ».

Stanislao Kahnè, C. Sal.

Le Titre Primitif de l'Eglise de Saint-Georges à Salonique [1]

(Une hypothèse)

La grande rotonde construite par l'empereur Galérius à Salonique porte aujourd'hui — on le sait — le nom de Saint Georges. Cette dénomination date du temps de la domination ottomane, quand elle servait aux services religieux musulmans sous le nom de Ortadi Suleiman Effendi djami. Elle lui fut donnée — selon la tradition locale — par les moines du monastère Iviron de l'Athos. Ce monastère, de fait, possédait un petit metochion à quelques centaines de mètres seulement de distance de cette église splendide, dont les origines se perdent pour ces moines dans la nuit des siècles. On peut comprendre, qu'ils donnèrent le nom de ce mégalomartyr à une église, qu'ils regardaient au fond comme la leur, quand on pense à l'église de Saint-Démétrius, un autre des grands martyrs orientaux, qui s'y trouvait non encore ruinée ni reconstruite, comme on la voit de nos jours, dans la même ville de Salonique. Saint Georges était leur patron, le patron du Monastère à l'Athos, duquel ils dépendaient.

Un tel fait n'était possible que parce que la mémoire du vrai patron, en honneur duquel en son temps — avant l'avènement des Turcs —, l'église était consacrée, s'était effacée totalement.

On dit aujourd'hui communément, et Mr. Theocharides dans une communication au dernier Congrès byzantiniste de Salonique semble l'avoir prouvé, surtout par des raisons topographiques, que c'étaient en ces temps-là les « *ἅγιοι ἀσώματοι* » les « incorporels »; desquels l'église tenait son nom. Cela, de fait, semble très probable. Nous voyons ces « *ἀσώματοι* », les anges, rassemblés sur beaucoup d'icônes byzantines: ils portent communément au milieu d'eux un

[1] Communication lue au Xe Congrès International d'Études Byzantines, à Constantinople (15-21 septembre 1955).

disque avec l'image du Christ. On en fait mention chaque lundi pendant la liturgie et durant l'Orthros.

On peut donc affirmer qu'avant la transformation en mosquée. l'église ait été dédiée au culte des Saints Anges. Mais il ne semble pas que ce fût le titre primitif de l'église. Il y a des raisons assez graves qui s'y opposent.

La première des difficultés consiste dans le fait qu'on ne connaît pas d'autres églises qui auraient été consacrées officiellement au culte des Saints Anges. Le R. Père Janin, dans son beau livre sur les églises et les monastères de Constantinople, la capitale de l'empire, n'en nomme aucune. Mr. Pelekanides dans sa grande publication des fresques des églises de Kastoria — qui était une ville de province — et Mr. Orlandos qui décrit minutieusement les mêmes églises dans ses *Μνημεῖα* n'en connaissent pas non plus, à moins que l'on ne veuille mentionner l'église du *ταξιάρχης τῆς μητροπόλεως* comme une église en honneur des anges, bien qu'elle soit consacrée à la mémoire d'un seul d'entre eux, c'est-à-dire de Saint Michel archange.

La deuxième de ces difficultés consiste dans le fait que les chrétiens de la fin du quatrième siècle et du commencement du cinquième voulaient voir sous leurs autels des reliques de saints martyrs. Nous savons ceci par la vie de Saint Ambroise, qui avait à son tour l'intention de se préparer un tombeau sous le maître-autel de l'église, appelée aujourd'hui de son nom: «Saint Ambroise». Il rencontrait la résistance résolue de ses chrétiens, lesquels disaient que cette place était réservée aux martyrs. La mentalité religieuse de ces temps primitifs n'étant pas encore si différenciée entre l'Occident et l'Orient comme elle apparaît quelques siècles plus tard, on peut bien supposer que les chrétiens de Salonique ne pensaient pas autrement. A la mémoire de ces martyrs — vraisemblablement — l'église était communément dédiée. A défaut des ossements de Martyrs, suffisaient des « brandea », peut-être baignés du sang des saints. Comme Saint Ambroise avait déposé les ossements des Saints Gervais et Protais sous l'autel de la Basilique Ambrosienne, ainsi les papes romains déposèrent des brandea sous l'autel de la chapelle appelée: Sancta Sanctorum à Rome. Mais bien évidemment, des *ἀσώματοι*, on ne pouvait avoir ni ossements ni brandea.

La troisième difficulté consiste dans le fait qu'il semble prouvé qu'en ces temps-là, c'est-à-dire au quatrième siècle, les églises

étaient consacrées directement au Christ et non à d'autres personnes. On ne peut pas citer comme contre-preuve l'église déjà nommée du *ταξιάρχης τῆς μητροπόλεως* de Kastoria. En effet, les plus anciennes fresques de cette église sont du neuvième siècle, c'est-à-dire de plus ou moins 500 ans postérieures au temps dont nous nous occupons présentement.

Il semble donc absolument nécessaire de chercher en dehors de Saint Georges et des « *ἀσώματοι* » encore un autre titulaire — dont la grande Rotonde de Galérius, au moment de sa transformation en église chrétienne sous Théodosius, ait reçu son nom.

Il vaut la peine de souligner à cette occasion le fait que la nouvelle église était l'église du palais impérial — un peu comme c'était le cas, au moins dans les temps postérieurs à ceux auxquels nous nous intéressons maintenant, pour l'église de Sainte-Sophie à Constantinople.

Mais avant de continuer, il nous faut avouer que tout ce qui suit au cours de notre communication, reste dans les limites d'une hypothèse — pas trop invraisemblable, me semble-t-il, mais pas non plus prouvée par un document écrit avec de l'encre, bien qu'il y ait des indices assez forts écrits en pierre et mosaïque. Et c'est une écriture, cela aussi!

Cherchant un fil conducteur qui nous puisse aider à trouver le titre primitif de notre église, nous ne trouvons que le titre que, durant le moyen-âge byzantin portait cette église des « *Ἅγιοι ἀσώματοι* ». Mais il me semble que, justement, ce titre peut nous aider grandement. Les « *ἀσώματοι* » sont — c'est évident — les anges. On les appelle dans la liturgie byzantine d'autres noms encore, p. ex. les « *Δορυφόροι* » ou les « *Ἄνω δυνάμεις* » — les « forces du ciel » —, selon le mot de Saint Paul qui, en énumérant dans sa Lettre aux Ephésiens les rangs divers des anges en mentionne un, qu'il appelle justement les « *Δυνάμεις* » (Eph. I, 21 — Rom, VIII, 38).

Parmi les anges solennellement vêtus qu'on voit dans le sanctuaire de l'église de la Dormition de la Vierge à Nikaia, il y en a un qui est désigné comme « *Δύναμις* »: la « Force » du ciel évidemment! Et, bien qu'il soit vêtu à la manière des hauts dignitaires de la cour impériale byzantine, c'est un haut dignitaire, pour ainsi dire, de la cour céleste que nous reconnaissons en lui.

Mais à côté de ces *δυνάμεις* des cieux, qui étaient somme toute, des créatures, existe un autre Être appelé: *Δύναμις κατ'*

ἐξοχήν, c'est le Fils de Dieu, le Verbe d'avant et d'après l'Incarnation, Jésus-Christ, ainsi appelé par le même Saint Paul dans sa première Lettre aux Corinthiens: *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν... Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν...* (I Cor. I,23-25).

Ainsi conçue, la dénomination de *δύναμις* est un « terminus technicus » pour la divinité, comme c'est le cas pour le « terminus » de *σοφία*. Et comme tel on l'a conçu avant et pendant le temps de la domination byzantine. De fait, déjà Saint Justin, autour de l'année 150, parle ainsi dans son « Dialogue avec Tryphon ». Clément d'Alexandrie est du même avis dans son « Paidagogos » et dans les « Stromata », ainsi que Théophile d'Antioche dans son écrit « ad Autolycum ». Avant 400, Saint Athanase en parle souvent. Saint Grégoire de Nazianze, l'historien Socrate et beaucoup d'autres auteurs, presque jusqu'à la chute de l'empire byzantin, le suivront.

Les historiens orientaux, pour autant qu'ils parlent de la chose, sont d'accord pour dire que l'empereur Constantin, se basant sur ces idées, fit bâtir en honneur de Jésus-Christ trois églises dans sa nouvelle capitale au Bosphore. L'une sous le nom de « *Σοφία* », l'autre sous celui d'« *Εἰρήνη* », la troisième, précisément sous celui de « *Δύναμις* ».

La première et la deuxième, bien que rebâties pendant les siècles postérieurs, subsistent encore. Elles servirent pour les grandes fonctions ecclésiastiques patriarchales qui étaient en même temps des fonctions de la cour impériale. Elles furent donc, en certaine mesure, des églises officielles de l'empire et en même temps de l'Église. L'église de la Sainte « *Δύναμις* », au contraire, a disparu. Elle se trouvait, selon le R. Père Janin, relativement loin des deux autres — près du port Néorion — là où se trouve maintenant la douane de l'État turc. On ne sait pas si elle fut rebâtie postérieurement. Aucun doute qu'elle ne fut construite, comme toutes les églises de ces temps primitifs, en honneur de Jésus-Christ personnellement. Il est très difficile de dire si les églises de Constantinople ont eu, ou non, outre Jésus, une sorte de « co-patron » comme l'eurent, semble-t-il, déjà sous le Pape Saint Damase (366-384) au moins quelques églises romaines.

Pas autrement qu'à Constantinople l'église, principale de Rome, construite sur les ruines de la caserne des « equites singulares » au Latran, et devenue, dès le temps de Constantin avec le titre honorable de « mater et caput omnium ecclesiarum urbis et orbis », cathé-

drale de l'évêque de Rome, était consacrée en honneur de Jesus-Christ. C'était, cette fois, le Christ incarné, le Sauveur du monde. L'ancienne basilique du Latran n'était pas en même temps l'église du palais impérial, comme ce fut le cas pour les églises de Constantinople. A cet effet servait probablement l'église de « Saint Anastasie » ou de la Sainte « 'Ανάστασις », c'est-à-dire de la Résurrection de Notre-Seigneur, au pied du Palatin.

Il semble que nous trouvions une situation sembable à Milan. La « Basilica major », située sur la place actuelle de la cathédrale, dont les restes retrouvés ont été détruits pendant la dernière guerre, était dédiée aux temps de Saint Ambroise comme église principale de la ville, au Christ Sauveur. Au sixième siècle, elle avait changé de patron et portait le titre de Sainte-Thècle, la disciple légendaire de Saint Paul. La chapelle du Palais impérial de Milan au contraire, était probablement l'église actuelle de Saint-Laurent.

Malheureusement, nous ne savons pas non plus en honneur de qui fut consacrée l'église construite pendant la première moitié du quatrième siècle à Trèves, capitale des Gaules, au milieu de l'ancien palais impérial. Il y a des raisons qui ne manquent pas de probabilité de supposer qu'elle fut dédiée, elle aussi, à Jésus-Christ.

Retournant à Salonique, je voudrais proposer comme probable l'hypothèse que la personne en honneur de laquelle l'empereur Théodose consacra l'église de son palais, était Jésus-Christ sous l'appellation de « 'Αγία Δύναμις ». Il y a en plus des parallélismes christologiques susdits, quelques indices fournis par cette belle Rotonde elle-même, construite déjà sous Galère et changée en église sous Théodosius, au commencement du quatrième siècle.

Le premier de ces indices est d'ordre archéologique.

Il ne semble pas nécessaire pour le but de cette communication d'entrer dans la discussion sur la date probable de l'ornementation en mosaïque: discussion ouverte par l'article de Weigand dans la « Byzantinische Zeitschrift », mais, autant que je sache, non continuée. Même si ces mosaïques dataient seulement du sixième siècle — assertion qui, malgré tout, ne me semble pas prouvée définitivement — cela ne modifierait pas notre thèse, à savoir que l'église était, dès ces premiers temps, une église dédiée en honneur de Jésus-Christ. Et c'est justement ce décor en mosaïque qui en offre la première preuve, par son caractère tout à fait christocentrique Dans cette explication je me base seulement

en partie sur des publications déjà avenues des mosaïques de l'église, conservées en entier ou seulement en partie.

Car les livres publiés jusqu'à maintenant ne parlent tous que des grands palais et des Saints placés devant eux. Une publication de tout l'ensemble trouvé lors de la restauration de l'église — et ce n'est pas peu de chose — est grandement souhaitable. Elle a été annoncée, mais manque — hélas! — toujours. C'est à la grande amabilité de Mr. Dyggve et de Mr. Pelekanides que je suis redevable des données qui me sont nécessaires.

La première remarque à faire est que toutes les mosaïques sont du même temps, soit du quatrième ou du sixième siècle. Cela veut dire qu'il n'y a que l'idée de ce temps qui les inspire.

Et cette idée est une seule — la glorification du Christ, vainqueur de la mort. Ce n'est pas, comme l'a voulu Tafrali, la glorification de Dieu Seigneur du Monde, sous la figure du Pantocrator. Ce n'est pas non plus, à mon avis, une représentation de l'Ascension du Seigneur, qui était figurée, au moyen âge, comme l'a montré Mr. Xyggopoulos, dans l'abside, en haut.

Le thème est développé en trois étages. Le plus bas est localisé dans les huit colossales divisions de l'octogone qui, à son tour, forme la base de la grande, presque immense coupole. Nous nous intéressons ici surtout aux figurines des Saints qu'on voit debout devant les palais et les jardins bien connus. Sauf leurs noms, ils n'ont rien de spécifique pour les faire connaître comme étant telle ou telle personne, plutôt que telle autre. Bien qu'il y ait un grand nombre de soldats parmi eux, ils ne sont pas vêtus en guerriers, mais portent des vêtements de grand apparat. Ils lèvent tous leurs mains dans un geste signifiant du respect. Leur regard est calme, comme celui de gens qui participent à une fonction solennelle. Leurs têtes ne sont pas tournées vers le haut — vers le sommet de la coupole. Mais d'autre part, il semble très difficile d'expliquer le but de leur présence devant ces palais si l'on ne les met pas en relation avec toute l'ornementation de l'église.

Au-dessus de ces mosaïques monumentales qui, jusqu'à il y a 30 ans, étaient presque les seules à être connues, s'en trouvaient dès le début, d'autres, comme nous le savons maintenant. Au cours de la restauration que le gouvernement grec a fait faire avant le dernier congrès byzantiniste à Salonique, on en a trouvé les débris.

Une corniche assez large forme la transition de l'octogone à la coupole de forme ronde. Au-dessus de cette corniche, on a

découvert, représentés en mosaïques, les pieds, conservés plus ou moins jusqu'à la cheville, de plus de quinze personnages. On n'a toutefois pas trouvé les dessins préliminaires des figures entières de ces mêmes personnages sur les briques. Le fait qu'on ait trouvé les pieds de plus de quinze personnes veut dire que ceux-ci n'étaient pas les douze Apôtres avec la Vierge et les deux Anges de l'Ascension du Seigneur, comme on les voit figurés par exemple dans l'église de la Hagia Sophia à Salonique. Malheureusement, on n'a pas pu me dire si ces pieds appartenaient peut-être à vingt-quatre personnes, et — à supposer que les pieds primitivement représentés ne se soient pas tous conservés, s'il — y avait au moins la place pour tant de personnages. En ce cas, nous pourrions penser aux 24 Anciens de l'Apocalypse que l'on trouve figurés, par exemple dans la coupole de l'église du Palais de Charlemagne à Aix-la-Chapelle, dont les mosaïques datent du commencement du neuvième siècle.

Il me semble, en tout cas, très vraisemblable que ces personnages avaient une relation étroite avec la mosaïque qui se trouve au milieu d'une grande et pesante couronne de fleurs et de feuilles qu'on voit tout au sommet de la coupole.

Cette couronne est maintenue par quatre anges. Leurs têtes et leurs mains sont conservées en mosaïque. Du reste de leurs corps on voit le dessin sur les briques de la voûte. Leur attitude est très semblable à celle des deux anges qui tiennent la même couronne dans l'église de Sainte-Sophie à Salonique. Parmi les têtes de ces anges, se trouve du côté de l'abside de l'église la tête d'un Phénix. Nous savons que cet oiseau symbolise la résurrection du Christ.

Au milieu de la couronne ne se trouve maintenant aucune trace d'une mosaïque; mais heureusement le dessin préparatoire nous en a été conservé sur les briques. On y voyait primitivement le Christ debout sur ses deux pieds et tenant dans ses mains la lance avec la croix au sommet. Ce Christ n'est donc pas assis sur l'arc-en-ciel comme dans l'église de Sainte-Sophie de la même ville; on ne voit pas uniquement son buste comme par exemple à Daphni; il n'est pas non plus dans l'acte de monter au ciel, comme parfois on le voit faire. Mais il repose tranquillement sur ses deux pieds en vainqueur absolu de la mort, avec le signe de sa victoire en main. Le symbole du Phénix est ainsi devenu une réalité. Comme l'avait écrit en son temps et précisément aux chrétiens de la ville

de Salonique l'apôtre Saint Paul: *Εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν - καὶ ἀνέστη.* (I Thess. 4,14).

Le décor en mosaïque de la grande Rotonde est donc typiquement christocentrique. Il souligne clairement le fait que cette première église de la ville d'alors était consacrée au Christ: Vainqueur de la mort par la force de Dieu.

Et néanmoins, elle portait au moyen-âge byzantin le titre des « *Ἅγιοι ἀσώματοι* ». Mais c'est justement ce titre nouveau qui nous fournit le deuxième indice pour dire que cette rotonde, l'église du Palais impérial, était consacrée originairement au Christ et au Christ sous le titre de « force », de « *Δύναμις* » de Dieu.

La victoire du Christ était sûrement l'œuvre de la Force de Dieu. Et le Christ était selon Saint Paul — nous l'avons vu — la Force, la *Δύναμις Θεοῦ* incarnée. Si l'église était consacrée en honneur du Christ vainqueur, quel titre était plus adapté que celui de *Δύναμις* comme titre propre au Christ. Ce titre n'était d'ailleurs pas nouveau. Nous avons vu plus haut qu'il y avait dès les temps primitifs une église de ce nom à Constantinople.

Et plus facilement que tout autre titre le titre, de *Δύναμις Θεοῦ* pouvait dans l'interprétation du peuple se transformer dans le titre des « *Δυνάμεις Θεοῦ* », c'est-à-dire des « *Ἅγιοι ἀσώματοι* ».

F. Barbel, le savant allemand bien connu, a démontré dans un excellent livre intitulé « Christos Angelos », paru à Bonn en 1941, que déjà des auteurs orthodoxes de l'Église mais aussi plusieurs hétérodoxes des temps primitifs avaient identifié les deux noms du « Christ » et de « Ange ». Mais c'était toujours le nom de « *Δύναμις* », donné au Christ qui avait donné l'occasion à cette identification. Le fait donc que l'église de Théodose était consacrée, dès le commencement au Christ, comme nous avons proposé de le penser et l'autre fait, qu'elle avait pris au cours des siècles le nom des « *Ἅγιοι ἀσώματοι* » ou des Anges, comme l'a démontré avec grande vraisemblance Mr. Theocharides, semble indiquer que cette église palatiale de Salonique portait originairement le titre de *Ἁγία Δύναμις*. Ce la fait aussi comprendre qu'on ait bâti plus tard dans la même ville à l'exemple de Constantinople, une autre église en honneur du Christ, sous le titre de *Σοφία Θεοῦ*.

Justement, le fait qu'à Constantinople, l'église principale était consacrée au Christ sous le titre de *Σοφία Θεοῦ* a pu être la raison pour Théodose de donner à son église plutôt le nom du Christ, *Δύναμις Θεοῦ*. En ces temps-là, — et Théodose n'en avait pas

du tout besoin —, on n'imitait pas encore la capitale de l'Orient en construisant dans presque toutes les petites capitales connues, par ex. à Kiev aux bords du Dnieper, ou à Benevento en Italie, des églises portant le nom splendide de « Sainte Sophie ».

Une difficulté contre notre hypothèse semble naître du fait qu'on a trouvé, murée dans le ciment romain, pour ainsi dire, des fondements du maître-autel de l'église, une caisse contenant une brandea avec des traces de sang humain, soit un vrai « sépulcre » de martyr. Les fondements et, par conséquent la caisse aussi semblent être du temps de l'empereur Théodose. On doit donc supposer que l'église avait dès le commencement au moins un co-patron et celui-ci était un martyr. Ce fait correspond aux usages de Milan, où — comme nous l'avons vu — les chrétiens désiraient voir sous le maître-autel, la tombe d'un martyr. Nous devons avouer que nous ne connaissons pas le nom du martyr qui aurait trouvé son « sépulcre » sous le maître-autel dans l'abside de la Rotonde.

Mais il me semble que ce fait ne doit pas ruiner notre hypothèse selon laquelle l'église susdite aurait été consacrée en premier lieu en honneur du Christ *Δύναμις Θεοῦ*. Nous connaissons de fait, à peu près du temps de l'empereur Théodose (379-395), des exemples parallèles à Rome. Nous savons par une inscription de ce même temps que le Pape Damase (366-384) consacra à Rome une église au Christ, confiant dans l'aide du martyr Saint Laurent. « Haec Damasus tibi Christe Deus nova tecta dicavi laurenti martyris auxilio » (1).

De la même manière, on a pu, un peu plus tard, consacrer au Christ la Rotonde de Salonique, en mettant sa confiance dans l'aide d'un martyr. Peut-être celui-ci était-il un des vingt personnages qu'on voit au rang inférieur de la coupole.

C'est avec le plus grand intérêt que nous attendons de savoir ce que contient la deuxième caisse, laquelle se trouve dans les fondements du même autel, en contre-bas de la caisse ouverte au temps du dernier congrès.

A. M. Ammann S. I.

(1) G. B. de Rossi, *Inscriptiones Christianae*, tom. II pars 1 (Romae, 1888), p. 134, N. 5; A. Ferrua S. J., *Epigrammata Damasiana* (Città del Vaticano, 1942), p. 212 N. 58.

Das albanische Nationalkonzil vom Jahre 1703

Eine Epoche in der albanischen Kirchengeschichte der Türkenzeit (1) bildet das albanische Nationalkonzil, das im J. 1703 unter Vorsitz des Erzbischofs von Antivari und Apostolischen Visitators von Albanien Vincentius Zmajevich in der Johannes-Kirche zu Merchigna stattfand (2). Es verdankte sein Zustandekommen wohl der persönlichen Sorge des damaligen Papstes für Albanien.

Papst Klemens XI. (1700-1721) stammte aus dem vornehmen Geschlechte der Albani, das nach einer in der Familie weiterlebenden Überlieferung seinen Ursprung aus Albanien herleitete. Schon diese persönliche Tatsache mag vieles dazu beigetragen haben, den Blick des universal gebildeten und feinsinnigen Pap-

(1) Zur Religions- und Kirchengeschichte des albanischen Volkes vgl. zuletzt: Georg STADTMÜLLER, *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*. In: *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954) S. 211-246 und das weitere dort angeführte Schrifttum. — Über die albanische Kirchengeschichte der Türkenzeit, insbesondere über die Islamisierung vgl. meine beiden früheren Arbeiten: 1) *Die Visitationsreise des Erzbischofs Marino Bizzi*. In: *Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruß dargebracht*. Leiden 1952. S. 184-199; 2) *Die Islamisierung bei den Albanern*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N. F.* 3 (1955) S. 404-429.

(2) Die Akten dieses « Concilium provinciale sive nationale Albanum » sind herausgegeben bei: MANSI, VI, 215 ff. und danach in: Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis I (Friburgi Brisg. 1870) Sp. 283-340. (nach dieser letzteren Ausgabe ist im folgenden zitiert). — Ferner bei FARLATI VII. Von den Akten dieses Konzils gibt es auch eine spätere lateinisch-albanische Ausgabe, der im Anhang spätere auf Albanien bezügliche apostolische Konstitutionen beigefügt sind: Concilium Albanum provinciale sive nationale habitum

stes von Anfang an auf Albanien, dieses vermeintliche Stammland seiner Familie, zu lenken. In der Tat sehen wir ihn in vielfacher Weise gerade um das dornige Missionsfeld Albanien bemüht (1). Er liess durch Erzbischof Zmajevich von Antivari eine Visitation in ganz Albanien durchführen, an die sich das albanische Nationalkonzil des J. 1703 anschloss.

Nach der Visitationsreise durch Albanien, die ihm die geradezu verzweifelte Lage der Bistümer und Pfarreien enthüllt hatte, liess Erzbischof Zmajevich (2) von Corbin aus am 2. Dezember 1702 das Einladungsschreiben zu dem geplanten Nationalkonzil hinausgehen. (Es ist unterzeichnet von dem Erzbischof und von dem Dominikaner Raymundus Gallani, der als Sekretär — a secretis — fungierte). Er berichtet über die traurigen Eindrücke, die er bereits in den drei vergangenen Monaten seiner Tätigkeit als Apostolischer Visitator sammeln konnte. Abhilfe sei nur von einem Konzil der albanischen Bischöfe zu erwarten. Mit Anspielung darauf, dass die feindselige Einstellung der Türken sich zum besseren gewandelt habe (« inspirante Deo mitiora Turcis consilia »), werden dann die Erzbischöfe, Bischöfe und « übrigen Wächter der Weinberge » aufgefordert, am zweiten Sonntag nach Epiphanie sich in der St. Johannes-Kirche zu Merchigna in der Diözese Alessio einzufinden. Alle sollen dort die Mißstände, die ihnen als wichtig erscheinen, zur Sprache bringen (3).

Das Nationalkonzil trat — wohl am vorgesehenen Tage (4) — zusammen und wurde durch eine Eröffnungsansprache des Erzbischofs Zmajevich und durch das Gebet « Veni Creator Spiritus » (5)

---

anno MDCCIII Clemente XI Pont. Max. Albano, editio II, lat. et epirot. posteriorum Constit. Apost. ad Epiri ecclesiam spectantium appendice ditata. 1868 (angeführt bei *Pastor* XV, 266, Anm. 3.; mir unzugänglich). Auszüge aus den Akten dieses Konzils auch bei Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien* I (Jena 1854) S. 37-39.

(1) Ludwig Frhr. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. XV (Freiburg i. Br. 1930) S. 265 f.

(2) Er führt hier seinen vollen Titel: « Dei et Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopus Antibarensis, Dioclensis, totius Regni Serviae Primas, Visitator Apostolicus Albaniae ».

(3) A. a. O. 284 f.

(4) Die Konzilsakten enthalten darüber keine weitere Angabe.

(5) A. a. O. 285 f.

eingeleitet. Als Teilnehmer sind aus den Unterschriften der Konzilsdekrete bekannt (1):

Vincentius Zmajevich Archiepiscopus Antibarensis, Serviae Primas, Visitator Apostolicus Albaniae

Petrus Zumi Archiepiscopus Dyrrachiensis (d. i. Durazzo)

Petrus Caragich Archiepiscopus electus Scuporum (d. i. Skoplje)

Georgius Episcopus Sappatensis (d. i. Sappa)

Nicolaus Uladagni Episcopus Alexiensis (d. i. Alessio)

Antonius Babbi electus Episcopus Scodrensis (d. i Skutari)

Marinus Gini electus Episcopus Pullatensis (d. i. Pullati)

Fr. Aegidius de Armento Praefectus Apostolicus Missionum Albaniae (meo et PP. Missionariorum nomine)

Fr. Franciscus Maria a Lycio Praefectus Apostolicus Missionum Macedoniae (meo et Missionariorum nomine)

Fr. Martinus a Gionima Minister Provincialis (meo et Patrum de Observantia nomine).

***

Den Akten dieses albanischen Nationalkonzils sind drei wichtige ältere Aktenstücke eingefügt bzw. angehängt:

1. Eine Urkunde vom 14. Dezember 1638 über die Grenzziehung zwischen dem Bistum Alessio und dem Erzbistum Durazzo (2). Sie legt das Ergebnis der Einigungsverhandlungen fest, die an diesem Tage zu Merchigna in der Residenz des Bischofs von Alessio zwischen Bischof Benedikt von Alessio und Bischof Markus Scura von Albanum und Kruja in Gegenwart des päpstlichen Commissarius Franciscus de Leonardis, Archidiakon von Traù, geführt wurden. Die Sacra Congregatio de Propaganda Fide hatte durch Schreiben vom 24. April 1638 dem Bischof von Albanum aufgetragen, die strittigen Pfarrgemeinden dem Bischof von Alessio zu überlassen. Im Anhang wird eine Beschreibung der Sprengelgrenzen und ein Verzeichnis der strittigen Pfarrgemeinden gegeben. Auf Grund dieses römischen Entscheides verzichtet der Bischof von Albanum und Kruja auf die strittigen Pfarrgemeinden. Dafür verspricht der Bischof von Alessio, auf den seinen Sprengel bewohnenden Bergstamm der Mirditen dahin

(1) A. a. O. 334 f.

(2) A. a. O. 335-337.

einzuwirken, dass diese ihre bisherigen Raubzüge in das Gebiet des Bistums von Albanum und Kruja einstellen.

2. Die zweite Urkunde (1) (vom 20. Dezember 1638 aus der bischöflichen Residenz Sappa) regelt die Grenzstreitigkeiten zwischen den Bischöfen von Sappa und Alessio. Auch hierüber lag ein Entscheid der Sacra Congregatio de Propaganda Fide vom 24. April 1638 vor, durch den dem Bischof von Sappa aufgetragen wurde, die strittigen Pfarrgemeinden der Jurisdiktion des Bischofs von Alessio zu überlassen. Auf Grund der in jenem Entscheid gegebenen Grenzbeschreibung und des Verzeichnisses der zum Sprengel von Alessio gehörigen Kirchen verpflichteten sich beide Bischöfe, diese Jurisdiktionsgrenze in Zukunft einzuhalten. Nur einige wenige der strittigen Pfarrgemeinden werden dem Bischof von Sappa zuerkannt.

3. Ein Dekret des S. Officium über die Taufe von Türkenkindern aus dem J. 1641: ad Episcopum Sappatensem de non conferendo S. Baptismo Turcis editum sub die 4. Maji 1641: (299f.). Ausgemerzt werden muss die missbräuchliche Spendung des Taufsakraments an junge Muslimanen (« Türken ») (2), die sich davon eine magische Wirkung versprechen, nämlich Abwaschung des üblen Geruches oder Schutz gegen wilde Tiere.

4. Ein Dekret des S. Officium vom 6. September 1625 zur Beantwortung der Frage, ob ein Türkenkind, dessen Taufe aus magischen Vorstellungen von den « Türken » verlangt wird, zum Scheine (ficte) getauft werden darf.

Der Erzbischof von Antivari hatte die folgende Frage vorgelegt: « An cum Sacerdotes coguntur a Turcis, ut baptizent eorum filios, non ut Christianos efficiant, sed pro corporali salute, ut liberentur a foetore, comitiali morbo, maleficiorum periculo et a lupis, an in tali casu possint ficte eos baptizare, adhibita Baptismi materia sine debita forma » (300).

(1) A. a. O. 337-340. — Im folgenden wird auf die Konzilsakten jeweils durch die in Klammer angeführte Seitenzahl verwiesen.

(2) Entsprechend dem allgemeinen Sprachgebrauche jener Zeit werden als « Türken » alle Muslimanen bezeichnet. Selbstverständlich handelt es sich hier nur um « vertürkte » (islamisierte) Albaner, nicht um « Volkstürken ».

Die Kongregation verneinte diese Frage: « quia Baptisma est janua omnium Sacramentorum ac protestatio Fidei, nec ullo modo fingi potest » (300).



Die Eröffnungsansprache (ad Synodum cohortatio) ist von der freudigen Genugtuung erfüllt, dass — durch die Erleichterung der türkischen Unterdrückung — der Zusammentritt eines solchen Nationalkonzils überhaupt möglich geworden ist. Es müsse Aufgabe der versammelten Bischöfe sein, die kirchlichen Verhältnisse nach Möglichkeit wieder in einen richtigen Stand zu bringen (labentem Ecclesiae nostrae statum pro viribus in integrum restituamus). Viele sind vom Glauben abgefallen, viele andere sind von derselben Versuchung bedroht: « Multi naufragarunt a Fide, humanae adinventionis absorpti vorticibus; plures iisdem undis jactati, iisdem fluctibus agitati naufragium timent » (286). Die Gotteshäuser sind entweiht, die Kirchen allerlei Verfolgungen ausgesetzt. Der Zusammentritt eines solchen Nationalkonzils war seit Jahrhunderten nicht möglich (a saeculis inaudito). Die Synodalbeschlüsse sollen ein Erstlingsgeschenk für den Papst werden, auf dessen albanische Abstammung wiederum angespielt wird: « Date, quaeso, ex Albanae Patriae peregrinatione proficiscenti, quos Albano Patri per Synodicas constitutiones, veluti in primitiales jubilantis cordis applausus, Pastoralis solicitudinis fructus uberrimos deferre possim » (286).

Es folgt dann der Text der Konzilsdekrete. Die Überschrift lautet:

« *Decreta edita in provinciali sive nationali synodo albana.*

Nos Vincentius Zmajevich, Dei et Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopus Antibarensis, Dioclensis, totius Regni Serviae Primas, Visitator Apostolicus Albaniae, de Reverendissimorum DD. Coepiscoporum nostrorum caeterorumque, qui Albanae Synodo legitime intersunt, consilio et assensu, ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei Fidei conservandae propagationem et morum reformationem statuimus, decernimus et sancimus » (287).

Der 1. Hauptteil (Pars I.) handelt von allgemeinen Glaubensfragen, von dem Verhältnis zu den Muslimanen, vom Kirchenjahr u. Ä.

Kap. 1. – *De professione fidei.*

Für das Glaubensbekenntnis, das als Grundlage des religiösen Lebens bezeichnet wird, wird die in der Römischen Messe übliche Form des Nicaeno-Constantinopolitanum als allgemeinverbindlich vorgeschrieben. Ihm wird angefügt: ein Treuegelöbnis zur Kirche, eine Anerkennung der sieben Sakramente, der tridentinischen Lehre von der Erbsünde und von der Rechtfertigung, ein Bekenntnis zur kirchlichen Lehre von Messe und Eucharistie, Purgatorium, Bilderverehrung, Ablass sowie zu den tridentinischen Dekreten. — Dieses erweiterte Glaubensbekenntnis soll auf den dem Nationalkonzil folgenden Diözesansynoden den Priestern zur Pflicht gemacht werden (reliquis imposterum Conciliis in singulis Dioecesibus celebrandis ab illis praesertim quibus alios docendi munus injungitur ad verbum sequendum injungimus, 289).

Kap. 2. – *De Apostatis.*

Es werden alle jene verurteilt, die aus äusseren Zweckmässigkeitserwägungen — vor allem um der Kopfsteuer zu entgehen (ut immunes fiant tributi Caesaris) — den Islam angenommen haben. Nach der Übertrittserklärung vor dem Kadi gebärden sie sich als Türken, besuchen die Moscheen — während manche von ihnen heimlich am christlichen Glauben der Väter festzuhalten suchen: « postquam enim naufragarunt a Fide et coram Turcarum Judice sistentes religionem Catholicam Deumque ipsum solemni sacrilego ritu ejurarunt, publice Turcarum more se gerunt; et alii quidem Moscheas, ut vocant, more patrio frequentant caeterisque ritibus Mahometicae sectae sunt inhaerentes » (289). Andere bleiben zwar den Moscheen fern, suchen aber nach aussen den Anschein echter « Türken » zu erwecken, während sie im geheimen weiterhin die Sakramente empfangen: « alii vero Turcica Templa declinantes, ab esu carnium sacro tempore jejunii non se abstinent, urgente illos infidelium praesentia; utrique porro, in abscondito tantum facta abjuratione coram fidelibus, secreta Sacramentorum

participatione fruuntur, publice vero Turcarum more victitant et Turcicam sectam profitentur » (289).

Die Wurzel des ganzen Unheils ist die Unwissenheit der Geistlichen. Für die Zukunft wird angeordnet, dass solche Apostaten erst dann wieder zu den Sakramenten zugelassen werden, wenn sie nach erfolgter Abschwörung sich wieder öffentlich als Christen bekennen. Alle, insbesondere die Geistlichen, sollen sich unbedingt an die Richtschnur des katholischen Glaubens halten. Vor allem sollen die Missionare in den Berglandschaften, wo das Unheil besonders tief eingedrungen ist, dagegen ankämpfen (« Patres quoque Missionarii Montana Albaniae incolentes, quo praecipue nefanda pestis irrepsit, curam omnem et diligentiam sedulo adhibeant... », 290).

Kap. 3. – *De Christi fidelibus, qui, licet Fidem non ejurarunt, publice tamen Mahometicam sectam et secreto Christianam religionem profitentur* (Über die « Kryptokatholiken »).

Die Sakramente sind nicht nur den oben erwähnten Apostaten zu verweigern, sondern auch jenen Christen, die sich nach aussen durch Fleischgenuss an Fasttagen und durch Tragen muslimanischer Vornamen als « Türken » ausgeben, unter sich jedoch im geheimen am Christentum festhalten.

Kap. 4. – *Per quid dignosci debent fideles ab infidelibus.*

Die Christen sollen keinerlei äusseres Zeichen (nihil Mahometicae sectae protestativum) mit den Muslimanen gemeinsam haben. Dem Christen ist es durchaus verboten, auf amtliches Befragen vor dem Kadi seinen Glauben zu verschweigen oder zu zweideutigen Ausdrücken seine Zuflucht zu nehmen; vielmehr ist er verpflichtet, sich auch unter Lebensgefahr zu seinem Glauben zu bekennen. Diesem schwierigen Punkte sollen die Geistlichen ihr besonderes Augenmerk zuwenden.

Kap. 5. – *De fidei rudimentis.*

Grundlage des religiösen Lebens ist die Kenntnis der christlichen Wahrheit. Daher sollen die Geistlichen an Sonn- und Festtagen vor oder nach der Messe die von dem Trienter Konzil vor-

geschriebene « Christenlehre » (doctrina Christianorum) abhalten. Sie müssen dafür Sorge tragen, dass alle Gläubigen das Vater Unser, das Ave Maria, das Apostolische Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und die Gebote der Kirche auf solche Weise kennen lernen. Bald sei auch die von der Römischen Propaganda-Kongregation gedruckte albanische Übersetzung der « Christiana doctrina » Bellarmins zu erwarten.

Viele Kirchen sind verfallen und können aus Furcht vor den Türken nicht wieder aufgebaut werden. Wo Pfarrkirchen fehlen, soll daher der Gottesdienst unter freiem Himmel oder in einem Privathause gefeiert werden.

Die Beichtväter sollen vor allem die Eltern ermahnen, ihre Kinder zum Besuche des Gottesdienstes anzuhalten. Wenn ein Pfarrer in diesem Punkte lässig sein sollte, so ist er durch den zuständigen Bischof zu bestrafen.

Kap. 6. – *De verbi dei praedicatione.*

Alle Pfarrer sind an den Festtagen verpflichtet eine Predigt zu halten. Wer diese Pflicht vernachlässigt, ist durch den zuständigen Bischof schwer zu bestrafen. Die Predigten sollen sich vor allem gegen den Abfall vom Glauben richten (Apostatarum impietas... nefandi Mahometici Idoli cultibus mancipati).

Kap. 7. – *De festorum observantia.*

Die kirchlichen Festtage sollen nicht durch Saufgelage entweiht, sondern in würdiger Weise begangen werden. Bei der Feier der Feste ist der Ritus der Römischen Kirche zu beachten. Die entgegenstehenden Bräuche der Berglandschaften, wo vielfach unter schismatischem Einfluss (ex schismaticorum commercio et familiaritate) der griechische Kalender gilt, sind auszumerzen: « Aberrant enim Fideles montana incolentes qui nonnullas Sanctorum solemnitates, Calendarii Gregoriani relicta methodo, tantum Graecorum more et Calendario concelebrant, ne de impietate arguantur, qui antiquam sequuntur calculationem. Cum autem Deus optimus, qui maxima unitate gaudet, uno eodemque die a Christi militibus, qui Romanae militiae vexilla sequuntur, speciali obsequio ac devotione ad sui sanctorumque honorem sit colendus... » (293 f.). Um der auf diesem Gebiete bestehenden Unwissenheit

entgegenzutreten, sollen während der sonntäglichen Messfeier öffentlich die Feste der folgenden Woche bekanntgegeben werden. Da infolge der räumlichen Entfernung ein Teil des Volkes vielerorts nicht zum sonntäglichen Gottesdienst kommen kann, so sollen die Pfarrer in solchen Fällen wenigstens die Häuptlinge entfernter Orte (saltem distantium locorum Dynastas) durch einen Boten benachrichtigen, welche Fest- und Fasttage in die kommende Woche fallen.

Kap. 8. – *De sacris jejuniis eorumque observantia.*

An jedem Freitag und Samstag sollen sich die Gläubigen des Fleischgenusses enthalten. Wer diese Fastengebote nicht beobachtet, ist der Häresie verdächtig, vor allem in jenen Gegenden, wo das Fasten als Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Muslimanen, zwischen Katholiken und Schismatikern besondere Bedeutung besitzt (« in his potissimum regionibus, in quibus fidelis ab infideli, catholicus a schismatico praefata ab esu carnium differentia discernitur », 295).

Kap. 9. – *De quadragesimali jejunio.*

Entgegen abweichenden, unter dem Volke verbreiteten Anschauungen wird eingeschärft, dass alle zum strengen Einhalten der grossen Fastenzeit vor Ostern verpflichtet sind.

Kap. 10. – *De juramento falso.*

Meineidigen soll die sakramentale Lossprechung verweigert werden. Durchaus zu verwerfen ist auch der Brauch der Eidhelferschaft: « Illa quoque omni prorsus execratione damnanda est incerti juramenti perniciosa consuetudo, qua fideles, nulla habita certitudine de hominis innocentia, ipsam juramento comprobant, suspecti hominis indemnitati prospicientes » (296).

Der II. Hauptteil (Pars II.) behandelt die Sakramente.

Kap. 1. – *De sacramentis.*

Die Verwaltung der Sakramente soll in genauer Ausführung des Rituale Romanum geschehen.

Kap. 2. – *De baptismo.*

Die Taufe ist in der vorgeschriebenen Form und Formel in der Pfarrkirche zu spenden. Insbesondere ist der tiefeingewurzelte Brauch der Bergstämme zu bekämpfen, die Taufe im Elternhaus abzuhalten: « Hinc omni conatu rejiciendus est abusus, quem Montani nostri inveteratae consuetudinis titulo cohonestant et legis vigore falso corroborant. Communis quippe mos invaluit, ut Infantes inter domesticos parietes sola aquae ablutione, servata quoque forma Sacramenti, baptizent Parochi, in dies, menses et annos sacras protrahentes caeremonias, Patrinorum commoditati indulgentes. Hinc quoque gravissimus error irrepsit, quod, cum Patrini nudis tantum adsint caeremoniis, in illis solummodo spiritualem cognationem popularis reponat inscitia. Nullam cum his contrahi spiritualem cognationem, nisi vere susceptores in Baptismo existant » (297).

Im Gegensatz zu der schismatischen Irrlehre ist die katholische Lehre einzuschärfen: Die Taufe zu spenden ist Sache des Pfarrers, in Todesgefahr hat jedoch jeder Gläubige dieses Recht. Die Taufe darf nicht wiederholt werden. Der Taufe muss ein Unterricht in den christlichen Grundwahrheiten vorausgehen. Ungläubige und Schismatiker dürfen als Taufpaten nicht zugelassen werden. Auch ist darauf zu sehen, dass die Vorschriften des kanonischen Rechtes über die geistliche Verwandtschaft genau eingehalten werden (gegenüber dem abweichenden Brauch der Schismatiker). Entgegen der Nachlässigkeit der Pfarrer, die sich vielfach bisher auf den türkischen Terror hinausredeten (inter insultantium opprobria Turcarum timor et tremor) wird eingeschärft, dass jede Kirche einen Taufbrunnen enthalten muss. Die Namen der Getauften und der Taufpaten sollen durch den Pfarrer in ein Buch (in statuto codice) eingetragen werden, was in Albanien bisher durch eine unentschuldbare Nachlässigkeit des Klerus nicht geschehen ist. Jene Geistlichen, die leider nicht schreiben können (scribendi proh dolor! inscitia laborant) sollen die Eintragungen wenigstens durch den Nachbarpfarrer vornehmen lassen.

Was die Taufe junger Türkenkinder angeht, so wird unter Hinweis auf das hier in die Konzilsakten in vollem Wortlaut eingefügte Dekret des S. Officium aus dem J. 1641 (vgl. oben S. 71) betont, dass eine Scheintaufe unter keinen Umständen erlaubt ist.

Kap. 3. – *De confirmatione.*

Das Sakrament der Firmung ist dem Bischof vorbehalten und wird gewöhnlich bei Gelegenheit der bischöflichen Visitation gespendet und zwar in der Pfarrkirche und nach vorheriger öffentlicher Ankündigung. Das Mindestalter für die Firmung ist 7 Jahre. Der Firmling soll, wenn er erwachsen ist, vorher beichten. Der Firmpate muss selbst gefirmt sein. Muslimanen und Schismatiker sind von der Patenschaft ausgeschlossen. Für die durch die Firmpatenschaft entstandene geistliche Verwandtschaft gelten dieselben Vorschriften wie bei der Taufe. — Da sehr viele Pfarrer nicht schreiben können (miserrima Parochorum scribendi inscitia), sollen die Erzbischöfe und Bischöfe dort, wo es not tut, selbst Sorge tragen, dass die Namen der Firmlinge und Firmpaten aufgezeichnet werden.

Kap. 4. – *De poenitentia.*

Die Beichtväter sollen eine sorgfältige Ausbildung erhalten. Alle Beichtväter sind gehalten, innerhalb von zwei Monaten nach Verkündigung dieser Konzilsdekrete auf einer Diözesansynode die Absolutionsformel auswendig zu lernen. Da das einfache Volk infolge seiner völligen religiösen Unkenntnis überhaupt nicht zu einer richtigen Gewissenserforschung und Beichte imstande ist, wird es den Beichtvätern zur Pflicht gemacht, die Beichtenden über die einzelnen göttlichen Gebote und Kirchenvorschriften sowie über die Todsünden zu befragen. In Albanien hat sich der verderbliche Missbrauch eingebürgert, dass niemand vor dem 16., 18. oder 20. Lebensjahre zur Beichte zu gehen pflegt, ja dass sogar die Pfarrgeistlichen niemanden — ausser in unmittelbarer Todesgefahr — zur Beichte aufzufordern pflegen. Daher werden die Pfarrer verpflichtet, alle Gläubigen sofort nach erlangtem Vernunftgebrauch zur Beichte anzuhalten.

Wer fremdes Eigentum in seinem Besitze hat, soll erst nach Restitution absolviert werden. Die Ausserachtlassung der Restitutionspflicht ist ausserordentlich gefährlich. Die Beichtväter sollen mit angemessener Strenge vorgehen. Den Beichtvätern wird es verboten, für das Beichthören eine Gebühr zu fordern, damit sie nicht von der Schande der Simonie befleckt werden (ne simoniaca labe polluantur).

Kap. 5. – *De Eucharistia.*

Alle Gläubigen sollen wenigstens einmal im Jahre und zwar in der österlichen Zeit in ihrer Pfarrkirche nach vorausgegangener Beichte das Sakrament der Eucharistie empfangen. Wer dies unterlässt, ist dem Bischof zu melden und verfällt den kirchlichen Zensuren. Mädchen und Knaben sind im geeigneten Alter sofort über das Sakrament der Eucharistie zu unterrichten.

Infolge der schlimmen Zeiten kann das Allerheiligste in den Pfarrkirchen leider nicht aufbewahrt werden. Den Geistlichen werden die Vorschriften des Rituale Romanum über die äusseren Formen des Versehganges eingeschärft. Wo auf die Feindseligkeit der « Türken » Rücksicht genommen werden muss (ubi Turcarum vis praevalet et iniquitas), kann der Versehgang in gewöhnlicher Kleidung stattfinden; jedoch soll immer wenigstens ein Gläubiger den Priester begleiten.

Die Spendung der Kommunion an den Kranken muss genau in der Form des Rituale Romanum vorgenommen werden. Jegliche Abweichung unter Berufung auf den türkischen Terror ist nicht statthaft (nullis Turcarum praetextibus excusandi).

Kap. 6. – *De extrema unctione.*

Die Letzte Ölung soll nicht solange aufgeschoben werden, bis der Kranke schon nahezu völlig bewusstlos ist. Die Geistlichen sollen vor allem dem im Volke verbreiteten Aberglauben entgegentreten, dass durch die Letzte Ölung der Tod beschleunigt werde.

Kap. 7. – *De sacramento ordinis.*

Die vordringlichste Sorge der Bischöfe muss es sein, alle Ungeeigneten von der priesterlichen Würde fernzuhalten. Die Unbildung des albanischen Klerus ist unbeschreiblich. So ist es nicht verwunderlich, dass das Volk in Sünde und Aberglauben versunken ist: « Hinc sub ignaro Sacerdote indocta plebs deperiens adeo praevaricata est, ut pene unaquaeque gens fabricata sit Deum suum, diversis criminibus veluti simulacris et sculptilibus inserviens » (305). Die Erzbischöfe und Bischöfe werden ermahnt, zur Priesterweihe nur die wirklich Geeigneten zuzulassen. Für die

Erteilung der Weihen ist die « Lex interstitiorum » (1) unbedingt zu beachten. Im einzelnen werden dann die tridentinischen Vorschriften über die geistigen und moralischen Voraussetzungen der Priesterkandidaten eingeschärft. Die Römische Propaganda-Kongregation zeigt ihre Sorge für Albanien durch Errichtung von Schulen zur Erziehung der albanischen Jugend (in erectione Collegiorum, in quibus Albana Juventus ad salutem Patriae, Religionis incrementum, pietatis et doctrinae praesidiis praemunitur, 307). Daher muss es die Hauptsorge der Bischöfe sein, geeignete Jünglinge auszuwählen.

Kap. 8. – *De sacramento matrimonii.*

Das Trienter Konzil hat die heimlichen Ehen verurteilt und die öffentliche Eheschliessung allgemeinverbindlich gemacht. Im Irrtum sind jene, die behaupten, unter den albanischen Bergstämmen seien die heimlichen Ehen noch heutigen Tages gültig und legitim. Wer die öffentliche Eheschliessung aufschiebt, ist von den Sakramenten auszuschliessen.

In allen Diözesen Serbiens und Albaniens sind die Ehedekrete des Trienter Konzils unverändert und ungemildert durchzuführen. Den « publici concubinarii », die den Wunsch nach kirchlicher Eheschliessung äussern, sollen die Geistlichen diesen Schritt erleichtern. Der kirchlichen Trauung sollen Beichte und Kommunion vorausgehen. Die Pfarrer sollen darüber wachen, dass die Eheschliessung ohne äusseren Zwang erfolgt. Auf Entführung und gewaltsame Verehelichung steht der Kirchenbann (Temerariis eorum ausibus, qui invitis confoederantur uxoribus, anathematis poena infligatur, 308) (2). Durchaus verwerflich sei der allgemein verbreitete Brauch, die kirchliche Eheschliessung erst vorzunehmen, wenn die Frau bereits einen Knaben geboren hat (3).

(1) Bestimmungen des Trienter Konzils (Sessio XXIII) über die Zwischenzeiträume, die zwischen den einzelnen Weihegraden liegen müssen.

(2) Wie bereits Hahn, *Alb. Studien* I, 38 bemerkte, konnte sich auch diese Bestimmung gegenüber dem nordalbanischen Gewohnheitsrechte nicht durchsetzen.

(3) Diese Sitte hat sich vereinzelt bis in die jüngste Vergangenheit erhalten.

In der Advents- und Fastenzeit ist Eheschliessung verboten. Die Namen der Ehegatten und der Trauzeugen sollen gemäss dem Rituale Romanum in einem Buch eingetragen werden. Wenn der Geistliche nicht schreiben kann, so muss er einen Nachbargeistlichen heranziehen.

Kap. 9. – *De eliminandis illicitae conjunctionis abusibus.*

Unter den Bergstämmen herrschen viele Missbräuche. So ist es üblich, schon für die Knaben fremde Mädchen als zukünftige Frauen zu kaufen. Dann leben diese Paare fünf, zehn und mehr Jahre ohne kirchliche Eheschliessung zusammen. Allen diesen sind die Sakramente zu verweigern, bis sie entweder ihr Konkubinat auflösen oder eine ordnungsgemässe kirchliche Eheschliessung vornehmen. Dieselbe Strafe der Exkommunikation trifft auch die Eltern. Sogar den katholischen Frauen, die — licet vi coactae — mit einem « Türken » verheiratet sind, sind die Sakramente zu verweigern. Dagegen sind jene katholischen Frauen, deren Männer erst nach der Eheschliessung zum Islam (Mahometana secta) abgefallen sind, zu den Sakramenten zugelassen. Die Geistlichen sollen die Eltern unter Strafe der Exkommunikation aufklären.

Der III. Hauptteil (Pars III.) handelt über Bischöfe und Bistümer, über Gotteshäuser und Friedhöfe.

Kap. 1. – *De episcopis.*

Die Bischöfe als Wächter der Kirche sollen ein vorbildliches Leben führen, sich von Simonie und allem, was den Verdacht der Simonie erregen könnte, freihalten. Wenn sie ihren Pfarrern Geldstrafen auferlegen, so sollen sie diese Beträge nicht für sich selbst, sondern für ihre Kirche oder für die Armen verwenden. In Anbetracht der Armut der unter Steuerdruck seufzenden Bevölkerung ist es den Bischöfen verboten, als Opfergaben Weizen, Wein oder Käse zu fordern. Die Einkünfte der Pfarrer sollen sie nicht für sich selbst verwenden noch sollen sie von den Pfarrern jährliche Zahlungen (annuales pensiones) fordern.

Priester, die durch ihren zuständigen Bischof suspendiert wurden, sollen nicht von einem anderen Bischof absolviert und

wiedereingesetzt werden. – Innerhalb von drei Monaten nach der Veröffentlichung dieser Konzilsdekrete sind alle Bischöfe verpflichtet, eine Diözesansynode abzuhalten.

Kap. 2. – *De visitatione.*

Um überall nach dem Rechten zu sehen, sollen die Bischöfe wenigstens alle zwei Jahre selbst oder, wenn sie dringend verhindert sind, durch geeignete Beauftragte die ganze Diözese besichtigen (perlustrent). Die Bischöfe sollen bei ihrer Visitation nur ein kleines Gefolge mit sich führen und die Visitation zwar mit aller Sorgfalt, aber möglichst rasch erledigen, damit sie nicht durch einen langen Aufenthalt dem Klerus und Volk unnötig zur Last fallen. Während des Gottesdienstes sollen sie predigen, danach sollen sie die Firmung spenden.

Kap. 3. – *De modo certiorandi Sacram Congregationem de Propaganda Fide de statu propriae Dioecesis.*

Nach Abschluss der Visitation ist darüber an die Römische Propaganda-Kongregation zu berichten, und zwar nach folgenden Gesichtspunkten:

1) Lage und Umfang der Diözese, Zahl der Pfarreien, Nachbardiözesen, Klimaverhältnisse (temporis qualitatem);

2) etwaige Kriegswirren;

3) Verfolgung oder Friede für die Kirche;

4) gibt es eine Kathedralkirche und in welchem Zustand befindet sich diese?

5) etwaige Liegenschaften der mensa Episcopalis;

6) welche jährlichen Einkünfte fliessen aus Opfergaben der Gläubigen?

Es folgen dann weitere Fragen (insgesamt 59), aus deren Beantwortung die päpstliche Propaganda-Kongregation ein genaues Bild von den kirchlichen Verhältnissen gewinnen will.

Kap. 4. – *De confiniis Dioecesum Sappatensis, Alexiensis et Albanensis.*

Der langwierige Streit der Bischöfe um die Grenzziehung war durchaus verhängnisvoll. Um Abhilfe zu schaffen, ernannte die Propaganda-Kongregation den Archidiakon Fran-

ciscus de Leonardis von Traù zum Commissarius et Executor, um nach Beilegung der Streitigkeiten die Grenzen der beiden Bistümer festzusetzen. Er legte in einer Urkunde (publicum instrumentum) die Grenzen fest, und so schien der Friede hergestellt. Dann aber erhoben sich diese Streitigkeiten wiederum. Daher bitten wir erneut diese drei Bischöfe, sich doch an die vorhin erwähnten beiden Urkunden (vom 14. und 20. Dezember 1638) zu halten. Damit aber nicht durch den etwaigen Verlust dieser beiden Urkunden neuer Streit entstehen kann, legen wir im folgenden nochmals die Grenzen fest: (es folgen beide Urkunden in vollem Wortlaut; vgl. oben 70f.).

Kap. 5. – *De finibus episcopatus Pullatensis.*

Um auch jener Spaltung (scissura), die sich zwischen dem Bischof von Pullati und dem Erzbischof von Scupi abzeichnet, zuvorzukommen, werden im folgenden auch die Grenzen des Bistums Pullati genau beschrieben.

Die beiden Bischöfe sollen sich in Zukunft innerhalb ihrer Grenzen halten.

Kap. 6. – *De regione Posterippensi.*

Am meisten umstritten ist die Posterippensis Regio, auf die die drei Bischöfe von Skutari, Sappa und Pullati Anspruch erheben. Dadurch aber blieb das umstrittene Gebiet ohne geregelte Seelsorge. Zunächst soll, bis die notwendige Entscheidung der Propaganda-Kongregation eintrifft, der jetzige Zustand unverändert bleiben. Die kleineren Dörfer Mescala, Massarecu, Scpori, Scelacu, Gusta sollen weiterhin von dem Pfarrer von Vierda (Bistum Sappa) betreut werden, die Dörfer Scheldia, Gavosci und Gagnola von dem Pfarrer von Jubbani (Bistum Skutari), die drei kleinen Dörfer Arra, Curtha und Villa von den « Patres Missionarii Toplanae Pullatensis Dioecesis ». Unter Strafe der Suspension ist es verboten, diesen Zustand zu stören.

Kap. 7. – *De familiae fidelibus, ex una in alteram dioecesim proficiscentibus.*

Das Wanderhirtentum machte der Seelsorge viele Schwierigkeiten. Der Streit zwischen verschiedenen Sprengeln entsteht vor

allem dadurch, dass Familien, die in eine neue Pfarrei auswandern, sich noch als der früheren Pfarrei zugehörig betrachten, dort ihre Toten bestatten und von dem dortigen Pfarrer die Sakramente zu empfangen pflegen. Daher wird es unter Strafe der Suspension und Exkommunikation allen Pfarrern verboten, ihre Parochialrechte noch über ausgewanderte Familien auszuüben. Den Zuwanderern sollen in der neuen Pfarrei neue Grabplätze zugewiesen werden. (Es werden dann zwei besonders wichtige Fälle namentlich angeführt).

Kap. 8. – *De ecclesiis earumque cultu.*

Es ist verboten, in den Kirchen Getreide, Holz und andere ähnliche Dinge zu lagern. Die Kirchenwände sollen von Schmutz rein gehalten werden. Weltliche Versammlungen, insbesondere Stammesberatungen, dürfen in den Kirchen nicht abgehalten werden. Dieser abscheuliche Brauch (execrabilis consuetudo) muss völlig ausgerottet werden. Weltliche Spiele und Lieder dürfen in der Kirche nicht aufgeführt werden. Ebenso ist die Unsitte zu bekämpfen, dass vor und nach Beichte und Kommunion vor den Toren der Kirche weltliche Lieder und Tänze aufgeführt werden. Wo Glocken vorhanden sind, soll des Morgens, Mittags und Abends das Ave geläutet werden.

Kap. 9. – *De altaribus sub dio positis.*

Da es durch den Zerfall vieler Kirchen notwendig geworden ist, Altäre unter freiem Himmel zu benutzen, so ist zur Fernhaltung von Verunehrung wenigstens dafür Sorge zu tragen, dass der Altar mit einer Steinmauer oder mit einem Holzzaun umgeben wird (nudis saltem lapidibus vel ligneis septis ad collapsae Ecclesiae magnitudinem circumdentur, ne, facili immundorum patente ingressu, Altare Domini profanetur, 321). Das Messopfer darf nicht unmittelbar an « türkischen » Friedhöfen gefeiert werden. Es muss ein Abstand von wenigstens 40 Schritt bleiben (Tales autem profanationes saltem quadraginta passibus distant ab Altari, in quo divina peragenda sunt Mysteria).

Kap. 10. – *De missa parochiali.*

Die Sonn- und Festtage sollen religiös geheiligt werden. In den Pfarrkirchen ist das Messopfer zu feiern. Wenn die Kirche in

Trümmern liegt, so soll trotzdem — wenigstens bei gutem Wetter — das Messopfer in der Kirchenruine gefeiert werden, anderenfalls an einem würdigen Orte innerhalb des Pfarrhauses. Die weite Entfernung der kleinen Dörfer, die häufig zwei Pfarrern unterstehen, die zusammen wohnen, nimmt vielerorts den Gläubigen die Möglichkeit, an den Festtagen zur Pfarrkirche oder zum Pfarrhause zu kommen. Die Armut des Volkes hindert auch die Errichtung neuer Pfarreien. Daher sollen die Pfarrer die Arbeit teilen. Während der Ältere zuhause bleibt, soll der Jüngere den anstrengenden Aussendienst verrichten.

Kap. 11. – *De sacra supellectili.*

Die heiligen Geräte und Tücher sind mit jeder Ehrerbietung aufzubewahren und zu behandeln. Sie für profane Zwecke zu verwenden ist verboten. Wenn etwas überhaupt nicht mehr brauchbar ist, so soll es nicht von den Menschen befleckt werden, sondern dem Feuer übergeben werden. Alle Geräte sollen in den oben festgesetzten Inventaren des Kirchenvermögens aufgezeichnet werden. Bei jeder Visitation hat der Pfarrer dem Bischof Rechenschaft zu erstatten über die heiligen Geräte.

Kap. 12. – *De coemeteriis et sepulchris.*

Die Friedhöfe sind heilig zu halten. Das kirchliche Begräbnis erhalten nur die Mitglieder der Kirche. Ungläubige, Häretiker, Schismatiker und öffentlich Exkommunizierte sind von dem kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen. Ebenso ist es verboten, anderen öffentlichen Sündern ein kirchliches Begräbnis zu gewähren — insbesondere wenn dafür in simonistischer Weise Geldbeträge oder andere Geschenke angenommen werden. Laien, die durch Gewaltanwendung (per vim) einen Toten auf einem geweihten Friedho beisetzen, werden mit dem Kirchenbann (anathema) bestraft. Ebenso ist den Unbussfertigen, insbesondere jenen, die im öffentlichen Konkubinat lebten, das kirchliche Begräbnis zu verweigern. Dem entgegenstehende simonistische Praktiken sind von den Bischöfen mit aller Schärfe zu bekämpfen (sordidas exactiones et pro hujusmodi damnandis exequiis iniquas pactiones Episcopi ea, qua decet majori, proprio reservata arbitrio, severitate studeant vindicare, 323).

Der IV. Hauptteil (Pars IV.) behandelt die Stellung des Klerus.

Kap. 1. – *De parochis.*

Die Geistlichen sollen in jeder Weise über das Seelenheil ihrer Herde wachen. Schon an ihrer würdigen Tracht, soweit sie diese angesichts des türkischen Terrors tragen können (quantum Othomanica sinit impietas), sollen sie als Priester kenntlich sein (ut non hujus Mundi, sed superni Regis militiam bajulare ab omnibus videantur, 324). Sie sollen keine Ringe und sonstigen äusseren Schmuck tragen. Ausserhalb der Berglandschaften, wo keine Lebensgefahr besteht, sollen sie auch keine Waffen mit sich führen. Sie sollen die Tonsur tragen, um als Priester kenntlich zu sein. Ihre Gewänder sollen schwarz oder violett sein. Die Messe sollen sie am Altare nur im Talar — quam vernacula lingua Dolomam vocant — feiern. Sie sollen ihren ständigen Wohnsitz innerhalb ihres Pfarrsprengels haben. Nur bei dringender Notwendigkeit sollen sie auf 3 oder höchstens 4 Tage verreisen dürfen. In diesem Falle müssen sie dafür sorgen, dass der Nachbarpfarrer die seelsorgerliche Vertretung übernimmt. Das Offizium ist nicht gemäss dem franziskanischen Brevier, sondern gemäss dem römischen Brevier zu beten. Den weltlichen Festfeiern mit ihren Zügellosigkeiten sollen die Geistlichen fernbleiben. Diese Festlichkeiten haben auch Schuld an der Verarmung des Volkes und — was schlimmer ist — an der zunehmenden « Vertürkung »: Da die Armen nicht imstande sind, die Steuern zu bezahlen, gehen sie zum Islam über (nec... habentes pecuniam vectigalium onere sublevandi, a Fide naufragant et in barathrum Othomanicae infidelitatis miserabiliter immerguntur, 325). Zu beseitigen ist auch der Brauch, an gewissen Festtagen in den Pfarrhäusern Trinkgelage abzuhalten.

Die Geistlichen sollen sich nicht um weltliche Dinge, vor allem nicht um Handelsgeschäfte (mercaturis), kümmern, weltlichen Gerichten vorsitzen und über Strafsachen ein Urteil fällen. Dagegen sind sie verpflichtet, die Streitigkeiten nach väterlichem Brauch (more patrio) zu schlichten sowie mit den « Türken » zu verhandeln über die Verringerung des Tributes und über die Erleichterung der schwierigen Lage, in der sich die Christen befinden. Medizin und Chirurgie sollen sie nicht ausüben.

Vor allem sollen sie sich vor der Habgier hüten. Bei der Erhebung des Zehnten ist jegliche Gewaltsamkeit zu vermeiden. Monatlich sollen sie wenigstens einmal die Beichte ablegen.

Es ist jedem Christen verboten, gegen einen Pfarrer oder Kleriker vor dem türkischen Gerichte Klage zu erheben. In solchen Fällen ist ausschliesslich das bischöfliche Gericht (Episcopale forum) zuständig.

Wer mit Gewalt oder mithilfe türkischer Unterstützung eine Pfarrei an sich reisst, oder, wenn er von seinem zuständigen Bischof suspendiert oder einer anderen Zensur unterworfen wurde, die gewaltsame Hilfe der « Türken » direkt oder indirekt gefordert hat, wird mit der Exkommunikation bestraft, die dem Heiligen Stuhl reserviert bleibt.

Die Priester sollen in die Pflichten des Pfarramtes von einem anderen Pfarrer eingeführt werden. Ohne praktische Erfahrung kann niemand unmittelbar eine Pfarrei übernehmen.

Die Pfarrer sollen Abschriften aller Synodaldekrete bei sich verwahren. Die Bischöfe sollen durch Strafen nach ihrem Ermessen für die Einhaltung dieser Vorschriften sorgen.

Kap. 2. – *De curatorum proventibus eorumque recta et oeconomica administratione.*

Alle Kirchengüter müssen als « peculium Christi » betrachtet werden. Unter Strafe des Kirchenbannes (anathema) ist es verboten, irgendetwas von den beweglichen und unbeweglichen Kirchengütern zu verschenken, zu verkaufen oder auf irgendwelche Art zu veräussern. Das gesamte Kirchenvermögen ist in zwei Inventarien zu verzeichnen. Das eine wird bei dem Pfarrer, das andere bei dem zuständigen Bischof verwahrt. Die Bischöfe sollen bei ihren Visitationen den Bestand überprüfen. Der Pfarrer soll nicht von seinem Pfarramt abgesetzt werden — ausser bei dringender Notwendigkeit (nisi urgente canonica necessitate). Nach dem Tode eines Pfarrers sollen dessen leibliche Erben und Verwandten es nicht wagen, irgendwelche Forderungen zu erheben.

An manchen Orten benutzen mehrere Pfarrer eine gemeinsame Wohnung. Die auf diese Weise entstehenden Streitigkeiten sollen dadurch beigelegt werden, dass der dienstälteste Pfarrer auch die wirtschaftlichen Dinge — mit der Zustimmung der übrigen — leitet.

Wenn ein Pfarrer altersschwach wird oder in eine so schwere Krankheit fällt, dass er seine Amtspflichten nicht mehr erfüllen kann, so soll ihm ein Nachfolger bestellt werden. Die Einkünfte der Pfarrei sollen dann zwischen beide geteilt werden. Wo die Einkünfte der Pfarrei zu gering sind, um gleichzeitig zwei Pfarrer ernähren zu können, da werden alle Pfarrer jährlich je 20 Okka Weizen und 40 Silbermünzen (sog. Aspern), die Bischöfe aber das Doppelte zur Verfügung stellen.

Kap. 3. – *De alumnis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.*

Wir ermahnen die albanischen Alumnen der Propaganda-Kongregation, sofort nach Abschluss ihrer Studien unverzüglich in ihr Vaterland zurückzukehren, um sich hier der Seelsorge zu widmen. Jene, die sich seit Jahren aus eigner Bequemlichkeit ausserhalb der Provinz aufhalten, haben wir bisher oft vergeblich ermahnt, in die Provinz zurückzukehren. Wir bitten auch alle Erzbischöfe und Bischöfe, sie sollen die Alumnen, die sich in ihren Diözesen heimlich aufhalten, in das Vaterland zurückschicken.

Die albanischen Alumnen sind nicht an die Grenzen eines Pfarrsprengels gebunden, sondern sie unterstehen allein den Bischöfen. Daher sollen sie den Bischöfen gehorchen und auf deren Befehl überallhin gehen, wo es die Seelsorge erfordert.

Kap. 4. – *De patribus missionariis.*

Die Franziskaner-Missionare sollen vor allem den Gehorsam gegen ihren Präfekten bewahren. Bei Abwesenheit des Präfekten gebührt dem Vizepräfekten derselbe Gehorsam. Jedes Missionshaus untersteht der wirtschaftlichen Leitung eines Praepositus sive Praesidens, der von dem Präfekten oder Vizepräfekten auf Zeit ernannt wird. In der Seelsorge « ambulent omnes cum consensu in pari causa » (330).

Ohne Notwendigkeit sollen die Missionare nicht zu Pferde reiten. Ohne Genehmigung des Heiligen Stuhles sollen sie nicht die Medizin oder Chirurgie ausüben. Niemand von ihnen soll das Amt eines Taufzeugen oder Firmzeugen übernehmen. Auch sollen sie nicht den Brauch ausüben, den Knaben und Mädchen die

ersten Haare zu scheren [1]. Die Missionare sollen sich stets bewusst sein, dass sie die Helfer der Bischöfe sind. Innerhalb ihres Missionsgebietes dürfen sie als Beichtväter und Prediger nicht von den Bischöfen eingeschränkt werden. Bevor sie zum Beichthören ausgesandt werden, müssen sie vor dem Präfekten « vel ab alio ad hoc specialiter Deputato » eine Prüfung in der albanischen Sprache ablegen.

Sie sollen die zu ihrer Mission gehörenden Dörfchen (villulas) ständig besuchen, die verstreuten Überbleibsel des katholischen Glaubens besuchen (dispersas Catholici nominis reliquias invisant), die im Glauben schwach geworden sind, stärken, die abgeglitten und abgeirrt sind, auf den Weg des Heiles zurückrufen.

Der « Pater Praefectus Serviae et Albaniae » soll einmal im Jahre eine Visitationsreise durch alle Missionen durchführen und darüber einen Bericht an die Propaganda-Kongregation senden. Einen solchen Bericht soll auch der Präfekt Mazedoniens vorlegen. Er soll zweimal im Jahre — im Frühjahr und Herbst — die Missionen, die an Zahl geringer sind, besuchen.

Kap. 5. – *De schola Corbinensi et Alexiensi.*

Die Propaganda-Kongregation hat zur Ausbildung von Klerikern eine Schule in Corbin eingerichtet und die Besoldung für den dortigen Magister zur Verfügung gestellt (annua Magistro assignata pensione). Unter den jüngsten Kriegswirren hat der Schulbetrieb schwer gelitten.

Dem « Corbinensis Ludimagister » wird aufgetragen, sein Amt mit aller Gewissenhaftigkeit zu versehen. Er soll folgende Unterrichtsmethode einhalten:

Ausser dem Lesen soll er seinen Schülern auch das Schreiben beibringen. Beides gehört als Grundlage zur Ausübung des Pfarramtes. Auch die Kunst des Schreibens soll nicht verachtet werden. Wer sie nicht beherrscht, kann weder die lateinische Sprache noch die kirchliche Pastoral erlernen. Daher stammt die beklagenswerte Unwissenheit der Geistlichen und der Gläubigen.

Danach soll der Ludimagister die Schüler in die Grundzüge der lateinischen Grammatik einführen. Dann soll er durch bestän-

[1] Die sog. « Schurgevatterschaft », die auf dem ganzen Balkan ein Verwandtschaftsverhältnis begründet.

dige Erklärung des Katechismus und durch die Lesung dieser Provinzialkonstitutionen (d. i. dieses Nationalkonzils von 1703) jene darin ausbilden, die kirchlichen Riten zu kennen und die Seelsorge richtig auszuüben.

Ebenso sollen die Kleriker auch in der Sittenlehre unterrichtet werden.

Alle Alumnen sollen monatlich und an den höheren Festtagen beichten und, wenn sie schon des genügende Alter erreicht haben, die hl. Kommunion empfangen. Am Samstage oder an einem anderen geeigneten Wochentage sollen sie das « Buch der Christenlehre » (libellum Doctrinae Christianae) auswendig hersagen.

Wenn der Magister Seelsorge ausübt, so soll er einzelne Kleriker mit sich nehmen, um sie auf diese Weise in die seelsorgerliche Praxis einzuführen. Wir beschwören den Erzbischof von Dyrachion, sorgfältig darüber zu wachen, dass sich der Magister tatsächlich an diese Vorschrift hält.

Denselben Gesetzen soll auch der « Ludimagister Aleciensis » gehorchen. In Veglia soll dieselbe Lehrmethode befolgt werden.

Kap. 6. – *De consulendo communibus provinciae necessitatibus.*

Durch Steuerdruck werden viele Christen zur Vertürkung getrieben: « Sane tot tributorum onera gravia et intolerabilia, quibus Fidelium pauperies opprimitur, et non habentes, unde solvant, in barathrum Mahometicae sectae miserabiliter prolabuntur » (333). Die Kirchen sind verfallen, ihre Wiederherstellung wird von den Türken verhindert. Die Priester werden bedrückt und verfolgt.

Gemäss den Vorschlägen und Erwägungen des Metropolitan-Erzbischofs und Visitators beschloss das Nationalkonzil auch, an die Gesandten der christlichen Herrscher in Konstantinopel durch einen geeigneten Mann Briefe zu schicken und deren Hilfe anzuflehen. Das Geld für die Reise und für die sonstigen Bedürfnisse werden die Erzbischöfe und Bischöfe aufbringen.



Am 10. Juli 1703 berichtete Erzbischof Zmajevich von Perast aus an Papst Klemens XI. über die Eindrücke und Ergebnisse seiner von dem Papst befohlenen Visitationsreise. In biblischen Worten schildert er den Verfall der kirchlichen Verhältnisse:

« geschändete Kirchen, entweihte Altäre, kaum ein Ort, wo das Volk zur Feier des Gottesdienstes zusammenkommen konnte ». Der Grund des Übels ist das Fehlen religiösen Wissens. Daher sei das albanische Nationalkonzil abgehalten worden, dessen Dekrete nun zur Genehmigung und Bestätigung dem « Albanus Pontifex » zugeleitet werden (283 f.).

Mit dem albanischen Nationalkonzil beschäftigte sich dann die römische Propaganda-Kongregation. Auf die Bitte des Erzbischofs von Antivari, die Akten dieses Konzils drucken zu lassen, bestimmte die Kongregation in ihrer Sitzung vom 18. Dezember 1703 die Kardinäle Colloredo und Rubino zur Revision der Konzilsakten. In der Sitzung vom 28. Januar 1704 erstatteten diese beiden Kardinäle Bericht über ihre Revision und empfahlen die Drucklegung. Daraufhin befahl die Propaganda-Kongregation den Druck der Konzilsakten in lateinischer und albanischer Sprache. Ein Dekret der Propaganda-Kongregation vom 14. Sept. 1705 hielt diese Vorgänge fest. Im J. 1706 erschien diese Ausgabe der Konzilsakten.

***

Im J. 1803 wurde durch ein zweites Propaganda-Dekret ein Neudruck dieser Konzilsakten angeordnet — mit der aufschlussreichen Begründung: « Cum exempla Concilii Provincialis Albani, quod celebratum fuit anno 1703, edita jussu Sac. hujus Congregationis anno 1706, jam paene defecerint, eaque ad Ecclesiasticam disciplinam in Epiri Ecclesiis conservandam et, si alicubi forte collapsa fuerit, instaurandam, valde conducere videantur... » (283.)

Georg Stadtmüller

Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamítica del siglo XIV

1. Sobre mi mesa de estudio tengo actualmente, en buena fotografía, la reproducción de dos escritos teológicos del monje bizantino, contemporáneo de Pálamas, Isaac Argiro. Se hallan formando parte del códice Vaticano griego 1102, y ambos, junto con otro tratadito similar del Vat. gr. 1892 (restituído ahora a su antiguo puesto en el Vat. gr. 1096, a partir del folio 170), constituyen la trilogía polémico-teológica del autor, entre las obras *indiscutiblemente* suyas.

Son los siguientes, todos ellos con su nombre propio de Isaac Argiro, cuyo solo título nos sugiere ya tantas observaciones interesantes:

1) El estudio, enteramente inédito, que hoy presentamos a los bizantinólogos, « *Λύσις ἀπορίας τινὸς παλαμιτικῆς* », sobre la distinción de las propiedades personales en la Sma. Trinidad respecto de la esencia divina y entre ellas mismas (Vat. gr. 1102, ff. 25r-31r) (1).

2) El opúsculo mandado al monje Gedeón Zografo « *Περὶ τοῦ κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ σωτῆρος φωτός* », para zanjar su diferencia de miras sobre la luz tabórica con respecto a las ideas de Teodoro Dexio (Vat. gr. 1102, ff. 35r-38r) (2).

3) El tratado « *Περὶ διακρίσεως μετοχῆς θεοῦ ἐν τέσσαρσι τρόποις* », que esclarece las cuatro maneras de participar de Dios

(1) Otra copia de este escrito, pero sin el titulo, se encuentra en el ms. gr. 162 de la Biblioteca Marciana de Venecia.

(2) De este opúsculo publicó ya G. MERCATI (*Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri appunti per la storia della teologia... bizantina del secolo XIV.* « *Studi e Testi* », 56. Città del Vaticano, 1931, 270-271) el exordio (f. 35r), y el final (f. 38r).

las criaturas: por la unión hipostática, por la creación, por la santificación en esta vida, y por la glorificación en el cielo (Vat. gr. 1892 — hoy en el 1096 —, ff. 94-110 y, parcialmente también y sin título, en el mismo Vat. gr. 1102, ff. 10-23) (1).

Los tres breves tratados pertenecen, sin duda, al género teológico, que podemos llamar antipalamítico. Porque no se puede negar que los tres están enderezados a illustrar aquellos puntos más debatidos en la nueva teología del Atos, cuales eran el de la distinción real entre la operación de Dios y su esencia, como clave de bóveda, y los otros dos, derivados del primero, de la participación de Dios por las criaturas — que no sería propiamente la de la misma naturaleza divina, sino la de alguna de sus operaciones —, y de la controversia celebérrima sobre la luz del monte Tabor (2). Mas aún: podemos decir que su autor los ha escrito acuciado por las disputas, que sobre estos temas estaban a la orden del día en Bizancio en sus tiempos del siglo XIV, y que él mismo tuvo que sostener con palamitas irreductibles, come lo asegura él expresamente, una vez por lo menos, al desarrollar el tercer punto del último tratado, cuando habla sobre la naturaleza de los dones del Espíritu Santo.

2. Por otra parte, cualquiera que hojee, aun sólo por encima, estas tres producciones Argirianas echará de ver, tanto en el enfoque como en el desarrollo, al pensador profundo, bien cimentado en los principios filosóficos del aristotelismo, pero no parándose en la mera especulación humana, sino en orden a más altos fines, es decir, para dar paso al teólogo, razonador serio, de amplia base dogmática, fundada en los datos de la fe y, más que nada, en la tradición patrística de los grandes Doctores, cuyos escritos retiene él casi al par de las Escrituras por la veneración que se merecen.

Se le colocaría, por lo tanto, espontáneamente entre los escritores teólogos o controversistas religiosos. Y, sin embargo, Argiro es en la actualidad — ¡cosa extraña! — casi únicamente conocido

(1) Algunos fragmentos hay editados ya en MERCATI (*Notizie*..., pp. 271-273), a saber: la introducción (f. 94r del Vat. gr. 1096; f. 10r del Vat. gr. 1102), y el paso de la disputa del autor con un palamita (el Cantacuzeno) (ff. 103v-105r y 21r-23r, respectivamente).

(2) Este tercer escrito, como advierte MERCATI (*Notizie*..., p. 232) es propiamente contra la opinión de Dexio, que no era palamita; pero no puede menos de rozarse con mil ideas fundamentales en la doctrina de Pálamas, al que siempre rechaza.

por otras obras de índole muy diversa, como son la astronomía y geometría, conservadas en profusión de manuscritos (1), aunque no todos ellos sean enteramente de fiar, toda vez que, junto con los escritos de Argiro, mezclan, a veces, varios otros que no le pertenecen (2).

Tal vez la explicación está en que estas obras suyas son las únicas editadas hasta el presente. Así la Patrología griega de Migne, que dió cabida en sus columnas a tantos escritos de ambos partidos contrincantes del siglo XIV bizantino, palamitas y antipalamitas, no conoció a Isaac Argiro sino entre los astrónomos y geómetras, al incluir de él su « *Μέθοδος τοῦ ἐκθέσθαι τοὺς ἡλιακοὺς καὶ σεληνιακοὺς κύκλους* », o sea el « *Cómputo ecclesiástico* », seguido de otro más breve, como apéndice — entre otros varios escritos del género — a las obras históricas de Eusebio. Para ello se valió de la edición del jesuíta Dionisio Petavio y de la traducción latina del mismo (3).

Ni siquiera Krumbacher, tan conocedor de la literatura bizantina, parece que tuvo idea de que Argiro hubiera dejado otros monumentos de su saber que no fueran los de astronomía, y eso que hace notar a tiempo cómo el ex emperador monje, Cantacuzeno, redactó un escrito contra nuestro autor, todo él de materias teológicas, por el cual podía haber sospechado la actividad científica de Argiro también en este campo de conocimientos (4).

(1) Basta consultar, por ejemplo, los catálogos del Atos, en cuyos monasterios Spyr. P. LAMBRÓS encuentra cuatro (*Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge, 1895-1900), en las lauras de Dionisio y Panteleemon; mas otro aún, que enumera como del monasterio de Vatopedi, Sophr. EUSTRATIADES-ARCADIOS (*Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*. Cambridge, 1924); a los que se pueden añadir los muchísimos de la Biblioteca Nacional parisiense (H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. I [Table], París 1898); otros ocho de la Ambrosiana de Milán (MARTINI-BASSI, *Catalogus codicum graecorum*. Milán 1906); y otros, por fin, de varia procedencia, que pueden verse en MERCATI (*Notizie*..., pp. 235-236).

(2) MERCATI, *Notizie*..., ibid.

(3) MG 19, 1279-1316; 1315-1330, con la reproducción de lo concerniente a ISAAC ARGIRO, según la obra de Dionisio PETAVIO (PETAU), *Uranologion, sive systhema variorum authorum qui de sphaera ac sideribus eorumque motibus graece commentati sunt*. Parisiis, 1630.

(4) K. KRUMBACHER, *Geschichte d. byzant. Literatur*. München2, 1897, p. 106. — (En otros pasajes sabe de él que fué contrincante de Pálamas, p. 101, mas sólo trata de él *ex professo* entre los astrónomos, pp. 124, 194).

El primero, que yo sepa, en descubrir la faceta tan interesante de Isaac Argiro como teólogo fué, por los años de 1931, el entonces Prefecto de la Biblioteca Apostólica Vaticana, hoy Cardenal de la Santa Iglesia, Emmo. Giovanni Mercati, en su precioso libro *Notizie ed Appunti*, riquísimo arsenal para los investigadores de la historia de la teología bizantina (1); de cuyas pesquisas y descubrimientos supo hacer en seguida buen uso el llorado P. Martín Jugie, aprovechando no pocas cosas de Argiro para el segundo volumen de su obra monumental de teología comparada (2).

3. Más finos apreciadores de Isaac Argiro, de lo que han sido hasta hace poco los críticos Occidentales, fueron, en su tiempo, los que convivieron con él en Bizancio. Y ellos, no hay duda, le tuvieron no sólo por un teólogo nada despreciable, sino como uno de los más conspicuos adversarios de la nueva teología, que no sin duras luchas se iba imponiendo. No quiere esto decir, precisamente, que Argiro haya figurado desde el principio en primera fila entre los impugnadores de Pálamas, como no lo hicieron otros amigos suyos, Grégoras, por ejemplo, ni Teodoro Dexio; mas no tardó mucho en darse a conocer, al igual que ellos, como enemigo declarado. Sirvan de prueba — fehaciente, a mi juicio —, unos cuantos *hechos* irrecusables.

Y sea el primero, lo muy de veras que tomó el Cantacuzeno los ataques teológicos de Argiro (3), hasta creerse obligado, viendo en él un adversario nada común, a salirle al paso con dos opúsculos, que dió en seguida a la publicidad. Y ya sabemos que el ex emperador — principal sostén del palamismo adolescente aún, si bien

(1) Muy frecuentemente, a propósito de mil cosas, se ocupa MERCATI de ISAAC ARGIRO, pero sobre todo en el apartado IV (*Appunti varii*) números 2-6 (*Notizie*..., pp. 229-242).

(2) M. JUGIE, A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, II. París, 1933. (Pueden verse, sobre todo, las páginas 158-159, donde se enumeran las obras de ARGIRO con la apreciación de algunas de sus ideas, y las 592 y 665, en que se recogen otros puntos doctrinales interesantes). Se ve que unos años antes, 1926, aún no tenía JUGIE noticia de ISAAC ARGIRO, pues no le menciona en su vol. I entre los adversarios de Gregorio Pálamas.

(3) El mismo ARGIRO, en el tercer punto de su escrito sobre los modos de participar de Dios las criaturas, narra cómo redujo al silencio a uno de los principales palamitas, que continuó luego sosteniendo sus errores, de palabra y por escrito. MERCATI afirma que, al parecer, no fué otro ese contrincante que el propio Juan Cantacuzeno (*Notizie*..., p. 232).

oficialmente triunfante —, procuraba por todos los medios, aun con la pluma, deshacerse de los que impedían la marcha arrolladora de las nuevas ideas. Bien sabía él que, escribiendo, alcanzarían rápida difusión lo mismo sus simpatías que sus rencores. Escribió, pues, sus dos opúsculos, bastante largos, contra Argiro, que son los que se conservan en la Biblioteca Nacional de París, en los códices griegos 1242 (1) – autógrafo, al decir de Omont –, y 1247 (2), y en el monasterio de Vatopedi del Atos, en el manuscrito 347 (3).

Otro hecho significativo lo hallamos en que nuestro autor sea uno de los personajes escogidos para su *Diálogo* por Filoteo de Selimbria de Tracia. Lo escribió hacia el 1365 para dar una idea de conjunto de los temas doctrinales, tan debatidos entonces. Tengamos en cuenta que todos los téologos que actúan en el *Diálogo* — y son, sin duda, de primer orden, aunque no todos los que podrían figurar —, vivían aún, con la sola excepción de Barlaam, y luchaban en la realidad, partidarios y enemigos de Pálamas, cada uno con la fisonomía exacta que ha conservado en la historia (4). Ni se crea que la fuerza del argumento se enflaquece por el hecho contrario, que se pudiera aducir, de una lista contemporánea de personajes antipalamitas, en la que no aparece nuestro Argiro (5).

(1) Cód. Paris. gr. 1242, ff. 9-70, « Adversus Isaacum Argyrum ». Cfr. H. OMONT, (*Fac-similés des mss. grecs datés de la Bibliothèque Nationale.* Pl. XCV), y K. KRUMBACHER, p. 106.

(2) Cód. Paris. gr. 1247, ff. 149-243, « Ad Isaacum Argyrum, de operatione Spiritus Sancti ». No se menciona este escrito en KRUMBACHER.

(3) Cfr. S. EUSTRATIADES-ARCADIOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos.* Cambridge, 1924, pp. 68 s. Más particulares de estos y otros códices, en MERCATI, *Notizie...*, p. 232, nota 2.

(4) Nos referimos a la obra *Φιλοθέου ἱερομονάχου* — el que fué luego metropolita de Selimbria — « *Διάλογος περὶ θεολογίας δογματικῆς* ». Son interlocutores en él Pálamas, Barlaam, Grégoras, Acíndino, ISAAC ARGIRO, los dos Teodoros, Atuemes y Dexio, el ex emperador Cantacuzeno y el patriarca, que era entonces Filoteo Kókkinos, el autor, y un coro de sofistas, al uso del de las antiguas tragedias. Cfr. M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II, 122. — Alguien ha creído deber atribuir este *Diálogo* al propio Kókkinos, pero le rebate muy bien MERCATI, *Notizie...*, pp.246-247.

(5) En el cód. Vat. gr. 1096 (en el folio en blanco después del f. 29v). La añadidura es del tiempo, y presenta una lista de 45 nombres antipalamitas, que puede verse en MERCATI (*Notizie...*, pp. 222-223), quien en las páginas precedentes hace ver el alcance que hay que dar a tal

Tal raciocinio no vale, toda vez que en ese recuento « faltan — nos advierte Mercati — antipalamitas tan en vista como Isaac Argiro, Juan Ciparisiota, Gabrá, Jorge de Pelagonia y dos de los más íntimos amigos de Grégoras ».

Aduzcamos también como prueba la falta absoluta de los escritos teológicos de Argiro en las bibliotecas tan ricamente surtidas del Atos. En vano revuelve uno sus catálogos con la vaga esperanza de dar con alguno de ellos. Pero no puede ser otra la explicación, sino diciendo que las obras de Argiro — lo mismo que su memoria, como diremos en seguida —, habían sido puestas en entredicho. ¿Qué otra cosa nos está insinuando, si no, aquella curiosa nota de un contemporáneo que, al hacer una copia del *Cómputo* astronómico de Argiro, se excusa de ocuparse de semejante autor, tan peligroso, y expresa su dolor por eso y el deseo ardiente de la conversión de él y de los que le siguen? (1).

Mas sobre todo, claro está, nos queda el hecho innegable de su reprobación explícita — con solemnidad fuera de uso — en el *Sinódico* de la domínica de la Ortodoxia. Y no precisamente en el de una Iglesia particular — pongamos, por caso, la de Tesalónica, que incluyó en el suyo la condenación del malogrado Prócoro Cidonio — (2), sino en el general de toda la Iglesia bizantina. No se concibe el hecho, si, por una causa o por otra, no hubiera sido Argiro universalmente conocido y reputado como peligroso por los libros que dejaba escritos, al par de Barlaam y Acíndino, los únicos estigmatizados también con sus propios nombres en el Sinódico, por antipalamitas. Para ver toda la fuerza de esta razón, adviértase que, queriendo sus autores incluir en el Sinódico la medula misma de la doctrina palamítica — por activa y por pasiva, digámoslo así —, expusieron primero la creencia contraria, condenándola en los varios anatemas contra Barlaam y Acíndino, los más representativos entre los impugnadores, pero luego expresamente consignaron el nuevo dogma, enunciándole sin rebozo en las aclamaciones, con las cuales dedicaban, a la vez, eterno recuerdo a los corifeos palamitas, comenzando por el mismo Pálamas. Canonizado ya éste, en 1368, por Filoteo Kókkinos patriarca, con pleno

(1) Así en el Vat. gr. 108, f. 15 (cfr. MERCATI, *Notizie*..., p. 233).

(2) Véanse los anatemas contra los dos hermanos Cidonios, junto con las aclamaciones a Nilo Cabásilas, en MERCATI (*Notizie*..., pp. 60-61); tomado todo ello del cód. Vat. gr. 172, f. 167v.

derecho podía recibir las aclamaciones de todos los fieles en la Fiesta solemne de la Ortodoxia. Todo parecía, pues, estar ya acabado en la redacción del Sinódico oficial bizantino. Y, sin embargo, aún le añaden algo. Después de la muerte de Argiro, creyeron necesario agregar explícitamente su nombre a los de Barlaam y Acíndino, con un anatema especial, para perpetua ignominia [1].

¡Precioso documento, en medio de todo, para nosotros! Por él, además del dato inapreciable del reconocimiento implícito que hacían los nuevos teólogos de la autoridad de nuestro Argiro, nos es fácil entrever algunos rasgos de su vida, de la que apenas sabemos nada sino por solas conjeturas. Porque afirma el documento que toda su vida fué partidario de Barlaam y Acíndino; que repetidas veces habían querido hacerle volver a la Iglesia de Cristo — pues le consideraban como miembro espurio —; que volvieron a ofrecerle la reconciliación a la hora de la muerte; y que, por fin, Isaac Argiro se mantuvo firme, hasta el postrer suspiro, en la confesión de la fe tradicional.

4. Era, pues, nuestro autor uno de los principales teólogos, contrarios a Pálamas, en el revuelto Bizancio de la segunda mitad del siglo XIV. Pero esto mismo abre un serio problema acerca de sus obras. ¿Es posible — podríamos preguntarnos con Mercati [2] — que un polemista tan docto, tenido de mira tan de cerca por el Sinódico y combatido por el mismo Cantacuzeno con extensos tratados, no haya producido más obras que los tres opúsculos dichos al principio de estos apuntes? La duda es muy fundada, y parece que hay que responder a ella afirmativamente, adscribiendo a la pluma de Argiro otros dos documentos anónimos, estudiados por primera vez por el mismo Mercati. Nos referimos, en

(1) Dice así el texto del Sinódico: « *Ἰσαάκ, τῷ ἐπονομαζομένῳ Ἀργυρῷ, τῷ διὰ βίου παντὸς τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου νοσήσαντι, κἂν τῷ τέλει τῆς ἰδίας ζωῆς, ὡς καὶ πρότερον πολλάκις, παρὰ τῆς Ἐκκλησίας Χριστοῦ τὴν ἐπιστροφὴν ἀπαιτηθέντι καὶ τὴν μετάνοιαν, ἐπιμείναντι δὲ τῇ δυσσεβείᾳ καὶ κακῶς τὴν ψυχὴν ἐν τῇ τῆς αἱρέσεως αὐτοῦ ὁμολογίᾳ ἀπορρήξαντι, ἀνάθεμα γ'* ». — Véase el « *Τριῴδιον* », con el Oficio completo de la Dominica de la Ortodoxia (domingo 1º de Cuaresma), v. gr. en la ed. de Venecia de 1820, p. 169. (Editado también aparte por Teodoro I. USPENSKIJ — en griego y ruso — puede verse el Sinódico general de la Ortodoxia, en los « *Zapiski* » de la Universidad de Odesa, vol. 59 [1893] 407 ss. El anatema contra ISAAC ARGIRO, p. 440).

(2) Cfr. MERCATI, *Notizie...*, pp. 232-233.

primer lugar, al escrito del códice Vat. gr. 1096, ff. 65r-148r, que empieza, citando una sentencia del Nazianceno, « *Ὡς ἀπόλοιτο — φησὶν ὁ θεολογικώτατος νοῦς — ἡ κακία* », y termina con las palabras « *τὰς καθ' ἡμῶν τῶν αἱρετικῶν ἑλεπόλεις ἀποκρουόμεθα* » [1], y al otro, también anónimo, conservado en el Vat. gr. 2335, del comienzo igual al anterior, con idéntica cita de San Gregorio « *Ὡς ἀπόλοιτο — φησίν — ἡ κακία* », y que termina así: « *καὶ εἰς τὴν ὀρθὴν ἐπανελθὼν πίστιν συγγνώμην δεήσεται* » [2].

El primero de estos dos escritos es un verdadero tratado confutatorio del opúsculo que el Cantacuzeno dirigió al joven noble de la corte de Bizancio, Raúl Paleólogo, para acabar de convencerle de lo razonable que eran las nuevas doctrinas palamíticas, cuyo comienzo es éste: « *Περὶ τοῦ ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Κυρίου λάμψαντος ἐν τῷ Θαβωρίῳ θείου φωτός* », y que termina con la frase siguiente: « *ἵνα καὶ μετ' αὐτῶν ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ Κυρίου σταίης. Ἀμήν* » [3]. El otro escrito, en cambio, es indudablemente una minuta para el « Tomo » sinodal, de hacia el 1370, del patriarca Antioqueno — de nombre Miguel, según parece —, contra los seguidores de Gregorio Pálamas, motivado quizás como reacción de aquella Iglesia a la reciente canonización del innovador Tesalonicense. Tal vez el Sínodo no llegó a celebrarse, pero el patriarca hizo preparar de antemano este documento, por muchos conceptos interesantísimo. En él, a modo de introducción, se hace el recuento de la contro-

(1) MERCATI (ibid., pp. 275-282) publica varios fragmentos de esta obra: *a*) el comienzo, ff. 65r-66r (pp. 275-277); *b*) el final, ff. 147v-148r (pp. 277-278); *c*) varios pasos de la digresión que hace el autor, ff. 136v-139v, para narrar los orígenes de la herejía palamítica (pp. 279-282). De toda esta obra, con las conjeturas de quién puede ser el autor y un rápido inventario del contenido, habló poco antes con admirable maestría, en las páginas 236-242.

(2) Este códice Vat. gr. 2335 está formado por tres trozos de un rollo de papel, escrito por ambas caras, pero en sentido contrario. Es de la segunda mitad del siglo XIV, y de él trata con minuciosidad y pericia MERCATI (*Notizie...*, pp. 209-218). La menudísima escritura con las frecuentes correcciones y añadiduras marginales, propias de una minuta — que están indicando la mano misma del autor —, viene dada en la reproducción fotográfica de dos amplios fragmentos, al final del volumen, lámina VIII.

(3) El anónimo, que responde, va recogiendo todo este opúsculo del Cantacuzeno, sin dejar nada, trozo por trozo. Un grande acierto, pues de este modo conocemos ahora el escrito del emperador hecho monje, no conservado aparte, a lo que parece.

versia palamita en sus distintas fases, comenzando desde las disputas de Barlaam treinta años atrás, con la narración detallada del famoso Sínodo de las Blaquernas de 1351 [1]; pero luego se formaliza la convocación del Sínodo futuro de Antioquía, para aprobar tanto la profesión de fe, ya preparada, como los correspondientes anatemas de la Iglesia antioquena contra los seguidores de Gregorio Pálamas.

Ahora bien: aunque con gran prudencia, al tratar Mercati de estos dos escritos, no asigna más que probabilidad a sus conjeturas de que el autor de ambos no puede ser otro que nuestro Argiro; es tal, sin embargo, el acopio de buenas razones, que allí se dan, y tan fuertemente trabadas entre sí, que estudiándolas con detenimiento saca uno la certeza moral de la veracidad de ese aserto. Tendremos, pues, que añadir a la lista precedente otras dos obras de Isaac Argiro.

De hecho, Martín Jugie, enumerando las obras de este autor, señala cuatro sin asomo alguno de duda: las tres puestas por nosotros a la cabeza de este estudio, y la « Longa confutatio cuiusdam operis Cantacuzeni, nondum editi, in Vat. gr. 1096 asservata, circa annum 1370 composita », que él pone en primer lugar al frente de las otras [2]. Es, como se ve, el primero de aquellos dos escritos anónimos, que decíamos. No escribe, en cambio, una palabra del segundo documento; pero, a lo que se me alcanza, si algo valen las razones propuestas por Mercati para fijar la paternidad

[1] No consta por las Actas la presencia de ARGIRO en este Sínodo. Pero no por eso decae la historicidad del relato. El que habla propiamente en el documento es el patriarca, aunque encargara la redacción del mismo a un teólogo como nuestro ARGIRO, a quien sin duda informó previamente con exactitud. El patriarca fué invitado a las Blaquernas con pleno derecho, como archimandrita que era entonces del monasterio « τῶν Ὀδηγῶν » o sea, de la Virgen *Hodiguitria*, el célebre icono de María que indica con la mano la *ruta que debe guiarnos* al Salvador Divino.

[2] M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II, 158. — En la nota que acompaña las palabras citadas, pone el comienzo « Ὡς ἀπόλοιτο » del escrito, refiriéndose a MERCATI (*Notizie...*, pp. 236-242), de quien afirma que « rationibus omnino probabilibus ostendit illud [opus] ad ARGYRUM pertinere ». Pero ya varias veces antes, en el mismo volumen, se había valido de este escrito — de ARGIRO, dice sin dudar —, bien para exponer el pensamiento de Pálamas sobre la distinción real en Dios entre esencia y atributos (p. 74), bien para aportar una prueba acerca de la escasa formación del mismo (p. 104), como ARGIRO sostiene.

de la refutación del Cantacuzeno, lo mismo exactamente se deberá pensar de la procedencia del « Tomo » del 1370, dada la trabazón de los indicios. Solamente que, a primera vista, se nos hace más comprensible el que Argiro pudiera escribir contra el ex-emperador, a quien conocía y con quien disputaba, que no componer un « Tomo » sinodal para un patriarca, que no sabemos tuviera más punto de contacto con el monje bizantino que el de militar ambos teológicamente en las filas antipalamíticas. Pero, a decir verdad, o mucho me engaño, o esto no es sino mero juego de la fantasía. Deberíamos, más bien, argüir al revés, y decir que, deduciéndose de las pruebas aducidas por Mercati, tan razonablemente, la atribución de las dos obras a Isaac Argiro, hubo de haber especiales relaciones entre éste y el patriarca de Antioquía, que tal vez más adelante, con mejor fortuna que hasta ahora, nuevos hallazgos nos pondrán en condiciones de determinar.

Pero no hemos de entrar en el examen crítico de esos argumentos, expuestos con todo lujo de detalles en « Studi e Testi », 56, por los cuales damos como un hecho la atribución de las dos obras a Isaac Argiro. No podríamos zanjar la duda, si alguna queda; pero tampoco es esto necesario para la presentación de Argiro, cual buen teólogo, en el opúscolo antipalamítico, cuya edición hoy ofrecemos a los bizantinistas.

Solamente conviene no pasar por alto la índole de las pruebas en que nos fundamos. Son de dos clases: intrínsecas y extrínsecas. Las primeras, relacionando esos dos escritos — que llamamos « anónimos » — con los otros tres indiscutibles de Isaac Argiro, ponen de relieve la coincidencia de todos ellos no sólo en la doctrina, sino también en la expresión formal de no pocos pasos, puesta sin duda, no precisamente por quien transcribe determinados pasajes de un tercero, sino por uno que tan imbuído está de lo que en ellos se dice, que le salen espontáneamente, casi a la letra, en varias ocasiones. Por de pronto tenemos la completa igualdad del comienzo de los dos últimos « anónimos » y, encima, con la misma cita patrística cada uno — ¡ mucho para ser casualidad! —; asimismo la absoluta coincidencia de pensamiento entre el final de la refutación al Cantucuzeno y el comienzo del tercer opúsculo que pusimos al principio, el de los cuatro modos de participación posible de Dios, con idéntica cita en los dos casos de otro pasaje del mismo Gregorio Nazianceno. Por no decir nada, además, de dos páginas, que parecen gemelas, una en el escrito de

Argiro al monje Gedeón en contra de Dexio y otra en la respuesta del « anónimo » a Juan Cantacuzeno.

Como pruebas extrínsecas, la principal — a mi ver — es la que hace partir toda la fuerza del raciocinio del hecho sumamente probable, si no cierto del todo, de que tanto en la minuta del « Tomo » antioqueno como en las añadiduras marginales del escrito trinitario, que editamos hoy en las páginas siguientes, nos ha quedado la escritura autógrafa del autor. La mano, por de pronto es una sola, sin que me quepa la menor duda, teniendo ante los ojos las fotografías de ambos escritos, es decir, de los códices Vat. gr. 2335 para el « Tomo » y Vat. gr. 1102 para el de nuestra edición.

¿Pero es precisamente esa escritura la de Isaac Argiro? Esto es lo que con razones muy plausibles intentó demostrar Mercati, con éxito completo, a lo que parece. Por una parte, esa minuta, tan llena de tachaduras, enmiendas y llamadas al margen, está pregonando de por sí, no al copista calígrafo, sino al autor, que escribe, corrige y lima; y, por otra, las añadiduras marginales del opúsculo trinitario están hechas con tal naturalidad y dominio, para el necesario complemento de algo que al texto falta, que prudentemente nadie las atribuiría más que al autor. Y el autor indiscutible de este último escrito no es otro que nuestro Isaac Argiro.

Y nos confirma en este resultado, además, el hecho de encontrar la misma escritura de esas notas marginales y de aquella minuta en todo el tratadito de la participación de Dios — según se halla en el Vat. gr. 1096 y en una parte del mismo en la copia parcial, que dijimos, del Vat. gr. 1102 —, como también en el escrito íntegro a Gedeón sobre sus diferencias con Dexio, por no mencionar sino las obras propias de Argiro. Es decir, que éstas casi en su totalidad se nos conservan autógrafas en los códices Vaticanos.

Por todas estas razones bien podríamos sencillamente decir que son *cinco* los escritos teológicos de Argiro, que al presente conocemos: 1) el que resuelve la dificultad palamítica trinitaria, que es el de la actual edición; 2) el de los cuatro modos de participar de Dios; 3) el de la luz tabórica contra el sentir de Dexio; 4) la « réplica » — llamémosla así — al Cantacuzeno sobre los nuevos dogmas; 5) la minuta para el « Tomo » sinodal antioqueno en defensa de la doctrina tradicional perturbada por Gregorio Pálamas.

Pero podemos creer que la lista es aún incompleta. Pues en el proemio de su escrito contra Cantacuzeno hace alusión a otra

obra anterior suya, histórico-polémica, en la cual exponía el origen de los errores de Pálamas, quién era éste y por qué medios había logrado el triunfo de su doctrina en la Iglesia griega. Algo dice de estas cosas en la misma « réplica », más adelante, pero sin duda no tan de propósito y con mayor brevedad. ¡ Dios quiera — diremos, para terminar este punto, con Mercati [1] — que se nos haya conservado hasta ahora este nuevo escrito, y que alguno tenga la fortuna de dar con él! Podrá ser una historia apasionada y parcial, mas siempre añadirá nuevos conocimientos a los que ya nos legaron otros narradores, de ambos bandos, acerca de aquellos tiempos tan turbulentos.

5. Por todo lo que llevamos dicho echamos de ver que, tanto sobre el personaje mismo como sobre su producción literaria, especialmente la teológica, se ha cernido hasta hace poco el más profundo silencio. No será fácil hacer resurgir la interesante figura de Isaac Argiro en sus datos históricos propios. No se halla certeza, ni para fijar las fechas más salientes de su vida — incluídas las del nacimiento y la muerte —, ni sobre el lugar de su origen, ni siquiera para asignar el cenobio de su profesión religiosa.

Nos consta solamente — y eso, deduciéndolo de un testimonio suyo sobre otro asunto — que el año 1318, más de diez lustros antes de cuando él escribía, « era aún joven »; lo cual parece que nos autoriza a poner la data de su nacimiento muy a los comienzos del siglo XIV, o, mejor quizás, en los últimos años del anterior [2]. Por otra parte, para la fecha de su muerte necesitamos también de conjeturas. En su « réplica » al Cantacuzeno habla ya de Pálamas como fallecido, y precisamente hacía ya unos diez años, lo cual nos lleva hasta el 1370, poco más o menos [3]. Por esta misma

[1] MERCATI, *Notizie...*, p. 240.

[2] El dato se recoge del capítulo 16 de su *Cómputo eclesiástico*. Estaba entonces en Tracia, en la villa de Eno, y le llamó la atención la diferencia de 32 días, en aquel año, entre la Pascua de la Iglesia y la de los judíos. Aún no se había entregado al estudio de las matemáticas y de la astronomía. Cfr. MG 19, 1312 CD. — Esta obra fué, pues, escrita hacia el año 1370 y dedicada a Eneota Andrónico, embajador de la corte bizantina ante la Señoría de Venecia.

[3] Dice también ARGIRO que, cuando la muerte de Pálamas — 1360 —, el tratado del Cantacuzeno, enviado a Raúl Paleólogo, era *recién* compuesto. Por lo tanto, podemos ver que tardó ARGIRO en sacar su refutación unos diez años. No sabemos si Raúl se la comunicó a ARGIRO

fecha, o poco más tarde, escribe su *Cómputo* para fijar la Pascua. Después su memoria desaparece ya de los documentos conocidos.

Es indudable que mantuvo estrechas relaciones con los principales personajes del tiempo, de modo especial con Nicéforo Grégoras, de quien tal vez fué discípulo aventajado [1], y siempre gran admirador [2]. Tampoco, a lo que se ve, tenía cerrada la puerta de la corte misma. Baste recordar su trato con Cantacuzeno — pues no es de creer que las disputas con él comenzasen cuando ya el ex emperador se había retirado al monasterio —, y con el joven Raúl Paleólogo. En cuanto al propio cenobio de Argiro ¿será aventurado — a falta de otros datos — avanzar la hipótesis de que es el llamado « *τῶν Ὁδηγῶν* »? Quizá así se pudiera explicar cómo el antiguo archimandrita, metropolita luego de Tiro y, por fin, patriarca de Antioquía, Miguel, se acordó del monje súbdito suyo de Bizancio, sabiéndole tan contrario a todo género de novedades teológicas, y no dudó en confiarle, como a buen teólogo, la delicada tarea de redactar un « Tomo » sinodal para el Sínodo que traía en proyecto. Pero no hemos de insistir más en meras hipótesis [3].

6. Sólo, por lo tanto, nos resta dar a conocer este escrito de Argiro, en el que se afronta el problema de la identidad o distinción

---

en seguida de recibirla. Como una excepción a su modo de obrar, Cantacuzeno habia permitido al joven cortesano comunicar este escrito — creyéndole, sin duda, irrefutable — al « anónimo » conocido de ambos.

Un dato histórico, interesante, encontramos hacia el fin de la « réplica »: hacía ya casi cincuenta años que el error palamítico andaba bullendo; lo cual nos hace pensar a los tiempos de formación religiosa de Pálamas en el Atos, por los años de 1320. Bastante antes de lo que ordinariamente se asigna para el comienzo del palamismo. Sin duda alguna la fecha posterior, de 1338, indica solamente la aparición *en público* de la nueva doctrina.

(1) MERCATI (*Notizie*..., p. 229) aduce un escolio del Vat. gr. 176: « *Διωρθώσατο δὲ ταῦτα, οὐχ ὁ φιλόσοφος Γρηγορᾶς, ἀλλ' ὁ μαθητευθεὶς αὐτῷ Ἰσαὰκ μοναχὸς ὁ Ἀργυρός* ».

(2) En el capítulo 16 del *Cómputo* dedica ARGIRO un sentido recuerdo a Nicéforo Grégoras, que se había adelantado ya a su trabajo con otro similar (cfr. MG 19, 1313 A).

(3) De la laura *τῶν Ὁδηγῶν* cfr. R. JANIN, A. A., *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. III. *Les Églises et les Monastères*. Paris 1953, pp. 208-216. (Se alude al metropolita de Tiro, patriarca de Antioquía, pero sin nombrarle).

de las propiedades personales en la Trinidad respecto de la esencia divina y consigo mismas. Haremos de antemano las siguientes observaciones:

a) En él procede el autor con riguroso método, dividiendo el trabajo como en dos partes, una para los prenotandos (*núm. 3-7*) [1] y otra para el estudio directo de la cuestión (*núm. 8-21*).

Primera parte. Después de asentar bien el punto de vista de los contrarios, presentando en el exordio la fuerza que ellos dan a la dificultad que proponen (*núm. 1*) y señalando el método que intenta él seguir para su solución (*núm. 2*), explica los términos filosóficos de « idéntico » y « diverso » — eje sobre el cual girará todo su raciocinio — (*núm. 3-4*), sacando la debida consecuencia de que, a veces, pueden recaer ambos términos sobre una misma realidad (*núm. 5*), como lo demuestra el modo de expresarse de filósofos gentiles y Santos Padres (*núm. 6*), por ejemplo, San Basilio, el alcance de cuyas palabras explica en seguida (*núm. 7*).

Segunda parte. Aplicando ahora lo dicho a la cuestión trinitaria, entra decididamente en materia, haciendo ver, ante todo, con San Damasceno (*núm. 8*) que hay diferencia radical entre la inteligencia de lo que es común, o propio, si se trata de los seres creados, o de Dios uno y trino; es decir, que, en las criaturas, lo propio constituye diferencia real, y lo común se percibe sólo por la razón; en cambio, en Dios, lo común se considera en realidad, y con la razón lo que es diverso. Allanado así el camino, examina las dos propiedades divinas, paternidad y filiación, para ver si difieren entre sí y cómo las contempla nuestra mente (*núm. 9-10*), conforme al sentir de los Padres — Máximo, o Atanasio, dice Argiro, aunque de hecho es un pseudo Atanasio el que se cita —. Sino que los palamitas se oponen a todo esto, reduciendo las cosas al absurdo (*núm. 11*), para deducir de ahí que la esencia divina no puede ser idéntica con las propiedades, so pena que éstas sean también idénticas entre sí. Argiro declara en seguida que los contrarios se apoyan en un axioma falso (*núm. 12*), el de la igualdad de dos cosas idénticas a una tercera, que puede tener sus excep-

[1] Los números puestos entre paréntesis, en adelante, remiten el lector a los números marginales, en que he dividido la obra de ARGIRO, para mayor claridad. Estará demás advertir que en el códice manuscrito todo está seguido, sin división alguna de párrafos ni de partes.

ciones aun en el orden natural. Como ellos insisten — y ahora valiéndose de San Basilio en su manera de impugnar al hereje Eunomio — (*núm. 13*), los rebate el autor con valentía, diciéndoles que ni entendieron bien lo que Eunomio pretende, ni las respuestas del Santo (*núm. 14*). Porque, en efecto, entre las propiedades y la esencia divina hay identidad real y distinción de razón, cosa diversa de lo que decía Eunomio, como se demuestra explícitamente con otros textos del mismo San Basilio (*núm. 15-16*) y de otros Padres, por ejemplo, el Nazianceno y Atanasio (*núm. 17*). Parecería con esto solucionado todo, pero todavía afronta nuestro teólogo la objeción más seria de los palamitas en este punto, como creen ellos, pues la toman del dicho irrecusable del mismo santo obispo de Sebaste, en el que habla de *junta* — « συμπλοκή » — de dos cosas en Dios, la divinidad y las propiedades, para que resulten las personas divinas (*núm. 18*). Mas Isaac Argiro no se arredra. No han entendido a San Basilio — responde —, ni el porqué de esa palabra que allí emplea (*núm. 19*), ni saben que ya mucho tiempo atrás les atajó los pasos a este propósito Eulogio de Alejandría, precisamente explicando ese pasaje del gran doctor Capadocio (*núm. 19-20*).

Sólo, pues, le queda ya a Argiro, como a vencedor de la contienda, poner más de relieve aún la explicación de los antiguos Padres (*núm. 21*), y cerrar su discurso (*núm. 22-23*) con un apropiado apóstrofe a los innovadores y con la confesión reiterada de las creencias tradicionales de la fe, dando de todo la gloria a Dios nuestro Señor.

b) Es fácil descubrir en este escrito, a lo que me parece, una serie de cualidades de suma loa. Ingenio agudo y perspicaz, enjuiciamiento del problema según los datos de la filosofía natural y de la fe religiosa, doctrina, en una palabra, sana y aceptable, católica y tradicional, basada concienzudamente en la enseñanza perenne de los Padres de la Santa Iglesia. El método de exposición es, por otra parte, magnífico, subiendo paso a paso, y quitando a tiempo los estorbos; pero con tal arte, que las dificultades no parecen puestas como por fórmula, cuando, resuelta ya la cuestión, no haya más que hacer sino negar sencillamente todo lo del adversario, refiriéndose a lo ya expuesto. Diríase más bien que Argiro se complace en ir desenvolviendo y completando todo su pensamiento, a medida que los contendientes le asaltan en el camino, como si cada una de esas dificultades viniesen a esclarecer un nuevo

paso suyo, necesario para llegar a la meta. Y todo esto con moderación, dominio de sí y serenidad de juicio.

c) A tales cualidades internas, por decirlo así, y propias del teólogo competente en cuestiones no fáciles, hay que añadir de buen grado la riqueza de expresión y la pureza de su lenguaje, tan escogido.

d) Una advertencia, con todo, es conveniente hacer. Llama algo la atención en Argiro el empleo, a veces, de estas expresiones « *ἐκ τῆς θείας γραφῆς μαρτυρίας* » (*núm. 2*), « *διὰ τῆς τῶν γραφικῶν μαρτυριῶν ἐκθέσεως* » (*núm. 9*), y otras parecidas, que, a primera vista, se diría que aluden a la Sagrada Escritura, pero que él las entiende en otra acepción especial, propia suya, es decir, insinuando con ellas los testimonios *escritos* de la tradición. No creo que sea lo más usado ni lo más obvio. En la traducción, es claro, he conservado este sentido especial, implícito en la mente de Argiro, pues de lo contrario no serían verdaderas esas frases, ya que ningún uso de la Escritura hace este autor en prueba de su tema central.

e) Notamos, finalmente, que es de tanta más autoridad este escrito de Isaac Argiro para contraponerle a las teorías palamíticas, cuanto que está concebido por un autor, del que no sabemos que militase jamás en las filas de los llamados « latinófrones », o sea, adictos a los Latinos. Dada su amistad con Grégoras, siempre adverso a las cosas occidentales, aunque de buen criterio ante las polémicas religiosas, pensamos que sería más bien de sus mismas ideas, opuesto, por lo tanto, a la teología occidental tomada en globo. Sino que, coincidiendo con ésta en el punto debatido — sin que él quizá lo sospechara —, no le impidió tal actitud ver con toda claridad cómo la nueva doctrina de unos cuantos, que lograron imponerse, se alejaba de la enseñanza tradicional de la Iglesia bizantina [1].

Y basta con esto. Pasemos, pues, la página y leamos, agradecidos a Isaac Argiro, este escrito suyo de teología trinitaria.

Roma, fiesta de la Purificación de María, 2 febrero 1956.

MANUEL CANDAL, S. J.

[1] Me sugiere esta consideración la nota que puso MERCATI (*Notizie*..., pp. 231-232), a propósito de haber aducido nuestro autor un texto de Focio. Aunque, dicho sea de paso, no es Focio propiamente el que tiene la palabra en la intención y cita de ARGIRO, sino San Eulogio de Alejandría, cuyo testimonio recoge Focio.

Vat. gr. 1102 f. 25r

ΙΣΑΑΚ, ΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΑΡΓΥΡΟΥ,
ΛΥΣΙΣ ΑΠΟΡΙΑΣ ΤΙΝΟΣ ΠΑΛΑΜΙΤΙΚΗΣ

[α′]. *Ἐρωτῶσι τινὲς τῶν νῦν θεολόγων, ἢ τό γε οἰκειότερον εἰπεῖν, καινολόγων, ὡς ἐν σχήματι ἀπορίας, περὶ τῆς ἐν τῇ μακαρίᾳ τριάδι*
5 *λεγομένης πατρότητος καὶ υἱότητος, πότερον ἑκάτερον ταὐτόν ἐστι τῇ θείᾳ οὐσίᾳ καὶ ἀλλήλοις, ἢ τῆς μὲν οὐσίας ἕτερα, ἀλλήλοις δὲ ταὐτά, ἢ τὸ ἀνάπαλιν τῇ μὲν οὐσίᾳ ταὐτά, ἀλλήλων δὲ ἕτερα· οἰόμενοι διὰ ταύτης δῆθεν τῆς ἀπορίας, ὡς δι' ἀφύκτου τινὸς ἀνάγκης, τοὺς ἐρωτωμένους ὁμολογήσαντας ἑτερότητα τούτων εἶναι καθ' ὁποιονδήτινα τρόπον τῶν*
10 *ἐν τῇ ἐρωτήσει περιεχομένων, κατασκευάσειν διὰ τῆς αὐτῶν ἑτερότητος καὶ τὴν τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὴν ἐνέργειαν ἑτερότητα, ὃ περισπούδαστον ἔχουσιν ἐς τὰ μάλιστα, καὶ συναποδείξειν ὅτι ὥσπερ ἡ τούτων ἑτερότης πρὸς τὴν οὐσίαν, ὧν αὐτῇ συμπλεκομένων αἱ ὑποστάσεις χαρακτηρίζονται τῷ τῆς θεότητος οὐμενοῦν λυμαίνηται ἑνιαίῳ, οὕτως οὐδὲ ἡ*
15 *τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἑτερότης, ἢ τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῇ θείᾳ οὐσίᾳ θεωρουμένων, τῆς ἁπλότητος ἀποστερήσει τὸ θεῖον.*

[β′]. *Ταῦτα μὲν οὗτοι προβάλλονται κακοσχόλως· ἡμεῖς δ' ἐπὶ τούτοις, τοῦ θεοῦ λόγου συναιρομένου τοῦ διδόντος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος τοῦ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν ὀρθῆς δόξης ἀνοιγο-*
20 *μένου πνεῦμα σοφίας, ἐκεῖνα ἐροῦμεν ἐκ τῆς θείας γραφῆς τὰς μαρτυρίας ἐρανισάμενοι, ὅσαπερ αὐτὸ τὸ πνεῦμα χαρίσεται φιλανθρώπως ὑπὲρ αὐτοῦ· ὀλίγα δέ τινα προεκθέμενοι περί τε ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου ποσαχῶς ἑκάτερον λέγεται, δι' εὐκρίνειαν τῶν ἐπ' αὐτῇ τῇ λύσει τοῦ ζητήματος ῥηθησομένων, ἐπ' αὐτὸ τὸ προκείμενον εὐθὺς μετελευσόμεθα ζήτημα.*

25 [γ′]. *Φησὶ τοίνυν ὁ θεῖος ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννης ἐν τῷ πρώτῳ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ δογματικῆς βίβλου, ἣν « Πηγὴν γνώσεως » αὐτὸς ὀνομάζει, ὡς ἐκ πάντων μὴ μόνον τῶν καθ' ἡμᾶς θεολόγων τὰ κάλλιστα*

12 ἐσταμάλιστα *ms.* 14 οὔμενουν *ms.* 23 ἐκάτερον *ms.*

Del monje Isaac Argiro
Solución a una dificultad palamítica

1. Acerca de las propriedades que en la Sma. Trinidad se llaman paternidad y filiación algunos teólogos de ahora — o mejor, noveleros — preguntan, a modo de duda, si se identifican con la esencia divina y entre sí, o también si, siendo diversas de la esencia, entre sí no lo son, o si son, por el contrario, idénticas con aquella y entre sí diferentes. Con esta dificultad, como si fuera de todo punto invencible, piensan, ya se ve, que, al confesar los interrogados que en alguna manera hay diferencia entre los términos que abarca la cuestión, podrán ellos mismos, valiéndose de esa diferencia, confirmar también la de la esencia divina y su energía — a donde miran más que nada sus esfuerzos —, y que quedará con eso demostrado que así como la distinción respecto de la esencia de lo que, unido a ella, caracteriza las personas no destruye en manera alguna la unidad en Dios, así tampoco la distinción entre la esencia y la energía, o cualquiera otra cosa que en la esencia se considere, despojará al ser divino de su simplicidad.

2. Con esto se atrincheran ellos inútilmente. Nosotros, en cambio, ayudándonos la palabra de Dios, que da y descubre el espíritu de sabiduría cuando se abren los labios por la verdad y la ortodoxia, diremos después de esto cuanto el mismo Espíritu benignamente nos conceda sobre el particular, fundados en testimonios escritos, bien sagrados [1]. Mas antes expondremos de cuántas maneras se puede decir algo idéntico o diverso, seleccionando lo que hace a la solución del caso presente; y afrontaremos en seguida la cuestión.

3. Dice, pues, el divino Juan, el de Damasco, en el libro primero de su sagrada Dogmática, que él mismo intituló « *Fuente del conocimiento* », como que no sólo contiene en sí lo mejor de los

[1] Entiende el autor testimonios de los SS. Padres.

τῶν δογμάτων συλλεχθέντα παρ' αὐτοῦ περιέχουσαν, ἀλλὰ καὶ ὅσα τεχνικῶς καὶ ἐπιστημονικῶς οἱ σοφοὶ τῶν ἑλλήνων παρέδοσαν, ὡς ἐν προοιμίοις αὐτὸς φησί, λέγων οὕτως· « Πρότερον μὲν τῶν παρ' ἕλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι, εἰδὼς ὡς εἴ τι ἀγαθόν, ἄνωθεν παρὰ
5 *θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις δεδώρηται ». Καὶ μετά τινα· « Ἐπειδή φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος — φησί — « πάντα δοκιμάζοντες, τὸ καλὸν κατέχετε », ἐρευνήσωμεν καὶ τῶν ἔξω σοφῶν τοὺς λόγους. Ἴσως τι καὶ παρ' αὐτοῖς τῶν ἀγωγίμων εὑρήσομεν καί τι ψυχωφελὲς καρπωσόμεθα·*
f. 25v *πᾶς ‖ γὰρ τεχνίτης δεῖται καί τινων ὀργάνων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμέ-*
10 *νων κατασκευήν ». Τάδ' οὖν φησι τεχνολογῶν περὶ ταὐτοῦ ἐν τριακοστῷ ὀγδόῳ κεφαλαίῳ τοῦ αὐτοῦ πρώτου βιβλίου· « Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν τριχῶς λαμβάνεται· ἢ γένει, ὑφ' ἓν γὰρ γένος ἐστίν, ὡς ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος, ὑπὸ τὸ ζῷον, ἢ εἴδει, ὡς Σωκράτην φαμὲν καὶ Πλάτωνα, ὑφ' ἓν εἶδος ὄντας, ὑπὸ τὸν ἄνθρωπον, ἓν εἶναι τῷ εἴδει καὶ ταὐτόν, ἢ ἀριθ-*
15 *μῷ, ὡς Σωκράτην φαμὲν ἕνα εἶναι καθ' ἑαυτὸν τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων κεχωρισμένον ».*

[δ']. *Ταῦτα μὲν ὁ τὰ θεῖα σοφὸς Ἰωάννης φησὶ περὶ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑνός. Ἡμεῖς δ' ἐνταῦθα, κατὰ τὸν ὅμοιον λόγον, καὶ περὶ τοῦ ἑτέρου τεχνολογήσομεν, ὅπερ, ἐπειδὴ πρὸς τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀντικειμένως*
20 *καί ἐστι καὶ λέγεται, καὶ κατ' ἐκεῖνο τριχῶς λαμβάνεται. Ἢ γὰρ γένει λέγονταί τινα ἕτερα, ὡς ζῷον καὶ ἐπιστήμη — ὑφ' ἕτερον γὰρ καὶ ἕτερον γένος ἑκάτερον τούτων ἀνάγεται, ζῷον μὲν ὑπὸ τὴν οὐσίαν, ἐπιστήμη δὲ ὑπὸ τὴν ποιότητα —, ἢ τῷ εἴδει, ὡς ἄνθρωπος καὶ βοῦς — ἄλλο γὰρ εἶδος ἀνθρώπου καὶ ἄλλο εἶδος βοός —, ἢ τῷ ἀριθμῷ,*
25 *ὡς Σωκράτης καὶ Πλάτων. Καὶ συμβαίνει κἀν τούτῳ· ὥσπερ ἐν τῇ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑνὸς διαιρέσει, τὰ μὲν τῷ εἴδει ταὐτά, καὶ τῷ γένει ταὐτά εἰσι, τὰ δὲ τῷ γένει ταὐτά, οὐκ ἀνάγκη καὶ τῷ εἴδει ταὐτὰ εἶναι — οἷον Σωκράτης καὶ Πλάτων ταὐτὰ ὄντες τῷ εἴδει, ὑπὸ τὸν ἄνθρωπον γάρ, καὶ τῷ γένει ταὐτά εἰσιν, ἀνάγονται γὰρ καὶ ὑπὸ τὸ ζῷον γένος*
30 *ὄν, ἢ τὴν οὐσίαν γενικώτατον —, οὕτως καὶ ἐν τῇ τοῦ ἑτέρου, πλὴν ἀντιστρόφως διὰ τὴν τοῦ ταὐτοῦ πρὸς τὸ ἕτερον ἀντίθεσιν. Τὰ μὲν*

3-5 DAMASCENUS, *Dialectica, prooemium*: *MG* 94, 524 C. 5-10 DAMASCENUS, *ibid., cap. 1*: *MG* 94, 532 A (*cum citat.* 1 THESS. *V, 21*). 6 φησί *inter. lin. ms.* 7 καὶ τῶν — λόγους *marg. ms.* (*autogr.*). 11-16 DAMASCENUS, *Dialectica, cap. 37* (*non 38*): *MG* 94, 604 CD. 17 σοφὸς *corr. ex* σοφῶς *ms.*

dogmas que nuestros teólogos han recogido, sino también toda la tradición técnica y científica de los sabios gentiles, como afirma él en el prólogo, cuando escribe: « Nos serviremos en primer lugar de lo más excelente de los sabios del paganismo, sabiendo bien que lo bueno que tienen los hombres es un don de lo alto, recibido de Dios ». Y un poco más abajo prosigue: « Puesto que el santo Apóstol dice que, *probándolo todo, escojamos lo que es bueno*, escudriñaremos también los dichos de los sabios que no son de los nuestros. Algo quizás encontraremos en ellos que podamos llevar como fruto útil para el alma; pues todo artífice tiene necesidad de algunos instrumentos para llevar a cabo una cosa perfecta ». Pues bien: dice así, discurriendo acerca de lo *idéntico* en el capítulo 38 de ese libro primero: « Lo uno y lo idéntico se entiende de tres modos: o en cuanto al *género*, por convenir en él, como el hombre y el caballo, que están bajo la misma categoría de animal; o en cuanto a la *especie*, como sería Sócrates y Platón, que decimos que son de una e idéntica especie, por estar comprendidos en la de hombre; o, en fin, en cuanto al *número*, por ejemplo Sócrates, que es uno en sí mismo con exclusión de los demás hombres ».

4. Así habla Juan, sabio en las cosas divinas, sobre lo que es uno e idéntico. Pues nosotros, entonces, de un modo semejante discurriremos acerca de lo que es *diverso*, lo cual, diciéndose y siendo lo opuesto a lo idéntico y uno, también de tres maneras se ha de entender. Porque algunas cosas son diversas en cuanto al género, como el animal y la ciencia, que uno y otra se reducen a géneros diferentes: el animal al de substancia, la ciencia al de cualidad; otras en cuanto a la especie, como el hombre y el buey, que caen bajo especies diversas; otras, en fin, en cuanto al número, como Sócrates y Platón. Y en esto sucede que, así como cuando se trata de lo idéntico y uno, cabe también alguna diferencia, y lo que es idéntico en la especie también lo es en el género, mas no de necesidad al contrario — como Sócrates y Platón, siendo idénticos en la especie, pues son hombres, también lo son en el género, porque se reducen al de animal o más generalmente al de substancia —; del mismo modo cabe también cuando se trata de lo que es diverso, sino que hay que invertir los términos por la oposición que vige entre lo que es idéntico y lo que es diferente. Es

γὰρ τῷ γένει ἕτερα, καὶ τῷ εἴδει ἐξ ἀνάγκης ἕτερά εἰσιν, ὁμοίως καὶ τῷ ἀριθμῷ· τὰ δὲ τῷ εἴδει ἕτερα, καὶ τῷ ἀριθμῷ μὲν ἕτερά εἰσιν ἐξ ἀνάγκης, τῷ δὲ γένει οὐκ ἐξ ἀνάγκης· ἐνδέχεται γάρ τινα τῷ ἀριθμῷ, ἄλλα καὶ τῷ εἴδει διαφέροντα, τῷ γένει ταὐτὰ εἶναι. Ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὰ τῷ
5 *ἀριθμῷ ἕτερα· ἐνδέχεται γάρ τινα τῷ ἀριθμῷ ἕτερα ὄντα, ὡς Σωκράτης καὶ Πλάτων, τῷ τε εἴδει καὶ τῷ γένει ταὐτὰ εἶναι.*

[ε']. *Τούτων δ' οὕτως ἐχόντων, θεωρήσομεν ἔν τισι μὲν καὶ ἄμφω συμπίπτουσιν, ἡ ταὐτότης τε καὶ ἡ ἑτερότης, ἔν τισι δ' αὖ οὐδαμῶς, καὶ εὑρήσομεν τὰ μὲν ἑτερογενῆ καθόλου ἀνεπίδεικτα τῆς ταὐτότητος*
10 *ὄντα, διὰ τὸ κατὰ τὰ γένη εὐθὺς ἀντιδιῃρῆσθαι, εἰ μὴ ἕν τις φήσειε καὶ ταῦτα κατὰ τὴν τοῦ ὄντος ὁμωνυμίαν ταὐτίζεσθαι· τὰ δὲ τῷ γένει ταὐτά, ἕτερα πάντως τῷ εἴδει, καὶ ἔτι τὰ τῷ εἴδει ταὐτά, ἕτερα τῷ ἀριθμῷ, τὰ δὲ τῷ ἀριθμῷ ταὐτά, εἰ μὴ πολυώνυμα εἴη, τῷ λόγῳ ἕτερα δύναιντ' ἂν εἶναι, οἷά εἰσιν τὰ λεγόμενα ἑτερώνυμα. Ὅταν γὰρ ἐπὶ*
15 *τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς πράγματος λέγωνται μὲν ὀνόματα διάφορα, καί τινα τούτων πολλάκις ἀντικείμενα καθ' οἱανδήτινα τῶν ἀντικειμένων ἀντίθεσιν, ὧν αἱ σημασίαι πάντως καὶ οἱ λόγοι διάφοροί εἰσι, τὸ δὲ ὑποκείμενον τοῖς πολλοῖς ἐκείνοις ὀνόμασιν ἕν τι ὑπάρχῃ καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ, ἑτερώνυμον ἐκεῖνο τὸ ὑποκείμενον λέγεται. Διὸ καὶ ἀπο-*
20 *δίδοται οἰκείως ἐπὶ τῶν ὄντως ἐχόντων ἡ μὲν ταὐτότης τῷ πράγματι, ἡ δ' ἑτερότης τῷ λόγῳ τῆς τῶν σημαινομένων διαφορᾶς, ὡς ἐπὶ τῆς*
f. 26r *κλίμακος ἔχει,* ‖ *ἐφ' ἧς αὐτό τε τὸ κλίμαξ ὡς κύριον λέγεται ὄνομα, σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὸ ἀνάβασις καὶ κατάβασις, ἀντικείμενα ὄντα· ἓν γὰρ ὂν ὑποκείμενον αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ὅπερ ἐξ ὕλης τῆς τῶν λίθων ἢ τῶν*
25 *ξύλων εἰς τὸ τῆς κλίμακος εἶδος τοῖς τεχνίταις κατασκευάζεται, αὐτό τε κλίμαξ ἔσχε καλεῖσθαι κἀπὶ τούτῳ ἀνάβασίς τε καὶ κατάβασις. Διὸ καὶ λέγονται τὰ τοιαῦτα ὀνόματα ταὐτὰ μὲν τῷ ὑποκειμένῳ πράγματι, ὃ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀριθμῷ, ἕτερα δὲ τῷ λόγῳ τῷ πρὸς ἕκαστον*

1 ἐξανάγκης *ms. et sic deinceps.* 4-6 Ὁμοίως — εἶναι] *marg. ms. (autogr.).* 7 *in ms. posset fortasse legi* θεωρήσαιμεν. 7-10 (Θεωρήσομεν — εὐθὺς ἀντιδιῃρῆσθαι] *lectio difficilis ob rasuras et correctiones saepius factas.* 9 ἑτερογενῆ] *sic potius ex sensu, lectio ms. fere impossibilis est.* 10-14 καὶ ταῦτα — Ὅταν γὰρ] *marg. ms. (autogr.).* 19 ἑτερώνυμον — λέγεται] *marg. ms. (autogr.).*

decir, que las cosas diversas en el género necesariamente son también diversas en la especie, lo mismo que en el número; pero, en cambio, las que son diversas en la especie, por fuerza han de serlo también en el número, mas no así necesariamente en el género; puesto que se dan a veces cosas diferentes en número y aun en especie, que son idénticas en el género. Y dígase lo mismo de las diversas en número, pues sucede que siendo en éste diferentes, como Sócrates y Platón, en especie y género son idénticas.

5. Siendo esto así, por lo tanto, veremos que a veces ambas cosas coinciden, identidad y diferencia, a veces, al revés, de ningún modo; y nos hallaremos con que las cosas, que son heterogéneas, son en absoluto refractarias a la identidad, por oponerse directamente en cuanto al origen; a no ser que alguien diga que también ellas se identifican en la homonimia de ser entes. Hallaremos, además, que las idénticas en género son por completo diversas en especie, y, asimismo, las idénticas en especie, diversas en número; pero que lo que en número es uno — a menos que no tenga muchos nombres —, puede ser diverso sólo en nuestra mente, como lo que llamamos « heterónimo » [1]. Porque cuando de una mismísima cosa, por una parte se predican muchos nombres — algunos de los cuales hasta puede que sean en cierta manera opuestos, con significación y valor del todo diferentes —, y por otra parte el sujeto de aquellos múltiples nombres es uno e idéntico numéricamente, se dice que esa cosa es « heterónima ». Por lo cual se aplica propiamente a lo que de hecho es así, por un lado, la identidad real, y, por otro, la diferencia de razón, por causa de los diversos significados. Pongamos, por ejemplo, una escalera, cuyo nombre enteramente propio es éste de *escalera*, pero juntamente con él también se le aplican los de *subida* y *bajada*, que son opuestos. Por lo tanto, tales nombres se predican, de hecho, del sujeto con identidad, ya que él es numéricamente uno e idéntico; mas son diversos *con diferencia de razón* respecto de cada uno de

[1] Dejamos la palabra griega, fácilmente comprensible, para no vernos forzados a diluir la frase en una larga y menos clara circunlocución.

ἀποδιδομένῳ τῶν ὀνομάτων · καὶ ἔστιν ἡ μὲν ταὐτότης τῶν ὀνομάτων πρὸς τὸ πρᾶγμα θεωρουμένων, ἡ δ' ἑτερότης τῆς τῶν ὀνομάτων σημασίας πρὸς ἄλληλα.

[ϛ']. *Πολλὴ δὲ ἡ χρῆσις τοῦ τοιούτου τρόπου, καθ' ὃν συμπεπλεγ-*
5 *μένως τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον λέγεται, καὶ παρὰ τοῖς διδασκαλικοῖς λόγοις τῶν ἔξω σοφῶν, ἀλλὰ δὴ καὶ τῶν τῆς καθ' ἡμᾶς εὐσεβείας διδασκάλων καὶ θεοφόρων ἀνδρῶν ἐν οἷς πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς ἀγωνίζοντο, μὴ μόνον τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον λυμαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς ἐπιστήμης κανόνας παρορῶντας ὑπ' αὐθαδείας καὶ αὐτονομίᾳ*
10 *χρῆσθαι σπουδάζοντας. Καὶ ἡμῖν δ' ἐν τῇ σκέψει τοῦ παρόντος ζητήματος ἱκανὴ χρεία τούτου γενήσηται, καί μοι παρέστω μάρτυς τῶν λεγομένων ὁ ὑψηγόρος καὶ μέγας Βασίλειος ἐν οἷς πρὸς τὸν αἱρετικὸν Εὐνόμιον ἀντιρρητικοῖς αὐτοῦ λόγοις, περί που τὰ μέσα τοῦ πρώτου, προθέμενος τεχνολογῆσαι περὶ τοῦ κατ' ἐπίνοιαν ἐν πόσοις λέγεται σημαινομένοις*
15 *καὶ τὸν λόγον δι' ὑποδείγματος σαφηνίζων καὶ λέγων ταῦτα · « Τοῦ σίτου νόημα μὲν ἁπλοῦν ἐνυπάρχει τοῖς πᾶσι, καθ' ὃ φανέντα γνωρίζομεν· ἐν δὲ τῇ ἀκριβεῖ περὶ αὐτοῦ ἐξετάσει θεωρία τε πλειόνων προσέρχεται καὶ προσηγορίαι διάφοροι τῶν νοηθέντων σημαντικαί. Τὸν γὰρ αὐτὸν σῖτον νῦν μὲν καρπὸν λέγομεν, νῦν δὲ σπέρμα, καὶ πάλιν τροφήν·*
20 *καρπὸν μέν, ὡς τέλος τῆς παρελθούσης γεωργίας· σπέρμα δέ, ὡς ἀρχὴν τῆς μελλούσης· τροφὴν δέ, ὡς κατάλληλον εἰς προσθήκην τῷ τοῦ προσφερομένου σώματι. Τούτων ἕκαστον τῶν λεγομένων κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται, καὶ τῷ ψόφῳ τῆς γλώττης οὐ συναπέρχεται, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τοῦ νενοηκότος ἐνίδρυται τὰ νοήματα. Καὶ ἁπαξαπλῶς, πάντα τὰ τῇ*
25 *αἰσθήσει γνώριμα καὶ ἁπλᾶ μὲν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ δοκοῦντα, ποικίλον*
f. 26v *δὲ λόγον κατὰ τὴν θεωρίαν ἐπιδεχόμενα, ἐπινοίᾳ θεωρητὰ λέγεται.* ‖ *Ἐγγὺς δὲ τοῦ τοιούτου τρόπου τῆς ἐπινοίας τὴν χρῆσιν καὶ τοῦ θείου δεδιδάγμεθα λόγου ».*

Καὶ συνείρων εὐθὺς πῶς δεῖ λέγειν τε καὶ νοεῖν τὰ ἐπὶ θεοῦ λεγόμενα,
30 *τάδε φησί· « Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν, ἰδιώμασί τισι τοῖς θεωρουμένοις περὶ αὐτὸν ἀπεσήμαινε ταύτην, θύραν ἑαυτὸν λέγων, καὶ ὁδόν, καὶ ἄρτον, καὶ*

15-28 Basilius, *Contra Eunomium, I, 6-7: MG 29, 524* BC. 30 ss. Basilius, *ibid., 524* C-525 B (*cum citat. implicitis ex* Ioan. *X, 9; XIV, 6; VI, 51; XV, 1; X, 11; VIII, 12*). 33 ἀπεσήμηνε *ms.*

los otros nombres a él aplicados. Y así tenemos la identidad real de los nombres de que se trate, por una parte, y, por otra, la mutua distinción de ellos por su significado.

6. Pues de este modo de poner por junto lo idéntico y lo diferente hicieron largo uso en sus tratados didácticos los sabios gentiles y, lo que es más, aun nuestros maestros en la religión, deíficos varones, en sus luchas contra los herejes, cuando éstos no solamente ponían tacha en los dogmas de la fe, sino que, despreciando los cánones de la ciencia, se esforzaban con audacia por independizarse de ellos. Mas, con todo, para el examen de la cuestión presente, nos bastará a nosotros un uso moderado. Por ejemplo, me sale al paso, como testigo de lo dicho, el grande y sublime Basilio, en los tratados donde refuta al herético Eunomio, poco más o menos hacia la mitad del primero de ellos. Porque habiéndose propuesto tratar técnicamente de cuántas maneras se puede entender la significación de la frase « *κατ' ἐπίνοιαν* » (1), declara su pensamiento con una comparación, y dice así: « El concepto de *trigo* es para todos simple, conforme a lo que conocemos por lo que aparece; pero en la investigación exacta del mismo habrá que tener cuenta de más cosas y de diversas apelaciones, que están indicando nuevos conceptos. Porque al trigo unas veces le llamamos fruto, otras semilla, otras alimento. *Fruto*, como el fin de la labor agrícola ya pasada; *semilla*, como principio de la que está por venir; *alimento*, en fin, en correspondencia con el crecimiento del cuerpo que lo toma. Cada una de estas cosas sólo la mente las contempla, y no se emiten junto con el sonido del lenguaje los diversos conceptos, sino que éstos quedan fijos en el fondo del alma. En una palabra, todas cuantas cosas conocemos con los sentidos y que parecen en sí mismas simples, pero que son susceptibles de ser contempladas de varias maneras, se dice que caen bajo la consideración de la mente. De modo parecido también la Escritura nos enseña tal uso ».

Y pasando luego a tratar de cómo hay que hablar y discurrir de las cosas de Dios, escribe de este modo: « Nuestro Señor Jesucristo, mostrando en el Evangelio el amor de la divinidad hacia los hombres y la gracia que les vino a ellos con la Encarnación, indicó ésta por las varias propiedades que se consideran en su persona,

(1) Se podría traducir « *según la consideración de la mente* ».

ἄμπελον, καὶ ποιμένα, καὶ φῶς· οὐ πολυώνυμός τις ὤν, οὐ γὰρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταὐτὸν ἀλλήλοις φέρει, ἄλλο γὰρ τὸ σημαινόμενον φωτός, καὶ ἄλλο ἀμπέλου, καὶ ἄλλο ὁδοῦ, καὶ ἄλλο ποιμένος. Ἀλλ' ἓν ὢν κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ μία οὐσία καὶ ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως
5 *ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπωνυμίαις διαφερούσαις ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου καλεῖ, τό τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων, καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς*
10 *γνώσεως τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων· ἄμπελον δέ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ ἐρριζωμένους κατὰ τὴν πίστιν ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίαις ἐκτρέφων· ἄρτον δέ, οἰκειοτάτη τροφὴ λογικοῦ τυγχάνων τῷ διακρατεῖν τὴν σύστασιν τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ ἰδίωμα αὐτῆς διασώζειν, πληρῶν ἀεὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸ ἐνδέον, καὶ πρὸς τὴν ἐξ ἀλογίας ἐγγινο-*
15 *μένην ἀρρωστίαν οὐκ ἐῶν ὑποφέρεσθαι. Καὶ οὕτως ἄν τις ἕκαστον τῶν ὀνομάτων ἐφοδεύων, ποικίλας εὕροι τὰς ἐπινοίας ἑνὸς τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου ».*

[ζ']. *Ἄξιον δὲ κἀνταῦθα τὸν νοῦν ἐπιστῆσαι ὅπως τὸν θεὸν οὔ φησιν ὁ ἅγιος οὗτος πολυώνυμον εἶναι, καίτοι τοῦ ἱεροῦ Διονυσίου*
20 *καὶ ἄλλων πλείστων ἁγίων πολυώνυμον ἀποκαλούντων αὐτόν· οὐ πρὸς ἐκείνους ἐναντιούμενος, ἄπαγε!, τοῦ γὰρ ἑνὸς ἅπαντες ὄντες ὄργανα πνεύματος, ἓν μέλος ἡμῖν εὐάρμοστον ἀληθείας καὶ εὐσεβείας ἐξ ἀντιφώνων μὲν δοκούντων ῥημάτων, τῇ δ' ἀληθείᾳ καὶ μάλα συμφώνων προσανεκρούσαντο. Διὸ οἱ μὲν ἄλλοι τῶν ἁγίων, ὅσοι τῷ τὸν θεὸν*
25 *πολυωνύμως λέγεσθαι κατεχρήσαντο, τὸ κατὰ τὴν ἀπαρίθμησιν τῶν ὀνομάτων μόνον πλῆθος ἐμφῆναι βουλόμενοι, πολυώνυμον αὐτὸν εἶναι*
27r *λέγουσιν· ὁ μέντοι θεῖος οὗτος ἀνήρ, κατὰ τὴν ἀκριβεστέραν χρῆσιν τοῦ ὀνόματος τοὺς περὶ θεοῦ λόγους ποιούμενος, οὔ φησι πολυώνυμον λέγεσθαι, καὶ μάλα εἰκότως. Ἐκεῖνα γάρ φασιν εἶναι πολυώνυμα, ἃ*

19 PSEUDO-DIONYSIUS, *cfr., verbi gratia, De div. Nominibus I, 6: MG 3, 596 A.*

llamándose a sí mismo puerta, y camino, y pan, y vid, y pastor, y luz; no precisamente porque sea «plurinombre», pues ninguno de esos apelativos se identifica con los demás — que uno es el significado de luz, y otro el de vid, y otro el de camino, y otro el de pastor —; mas siendo Él un solo sujeto y nada más que una su esencia, simple, sin composición, se nombra a sí mismo ya de un modo ya de otro, acomodando esos nombres a las denominaciones entre sí tan distintas. Porque según la diversidad de las operaciones y según la relación que guardan con los que reciben sus beneficios, se pone Él nombres diferentes. Unas veces se llama a sí mismo *luz del mundo*, significando con este nombre, por una parte, lo inaccesible de la divinidad, e iluminando, por otra, los ojos del alma a los que ya están limpios, como con el resplandor del conocimiento; otras se dice *vid*, puesto que nutre con frutos de buenas obras a cuantos quedan injertados en Él por la fe; llámase también, a veces, *pan*, como quien es el más propio alimento de los seres racionales para sostener la consistencia del alma y conservar lo propio de ella, llenando siempre por sí mismo su indigencia e impidiendo que decaiga por la debilidad innata de la parte irracional. Y de esta manera, recorriendo cada uno de aquellos nombres, cualquiera podría encontrar consideraciones varias del que, siendo uno solo, es sujeto esencial de todos ellos.

7. Y es bien aquí fijar la atención en que no dice este Santo que Dios sea « plurinombre », a pesar de que el divino Dionisio y otros muchos santos así le llaman; no por ponerse en contra de ellos, ¡no, por Dios!, pues siendo todos órganos de un mismo Espíritu preludian una sola melodía, bien acordada, de verdad y de religión, aun con palabras al parecer opuestas, pero que están, de hecho, muy a tono con la verdad. Según esto, algunos de los santos — todos aquellos que suelen llamar a Dios con diversidad de nombres —, queriendo sólo con la enumeración de ellos poner de manifiesto su plenitud, dicen de Él que es « plurinombre »; mas este divino varón, que escribe sus tratados teológicos usando la más escrupulosa propiedad de palabras, no le llama « plurinombre », y con toda razón. Porque tales dícense aquellas cosas, que responden a nombres diversos, pero que ciertamente no tienen entre sí

διαφόροις μὲν ὀνόμασι κέκληται, οὐ μὴν καὶ διαφορὰν σημασίας πρὸς ἄλληλα ἔχουσιν· ὡς τὸ λώπιον καὶ τὸ ἱμάτιον, οὔτε πράγματι οὔτε τῷ τῶν ὀνομάτων λόγῳ διαφέρον, πολυώνυμον λέγεται. Τῷ μὴ ἔχειν γοῦν οὕτως καὶ ἐπὶ θεοῦ τὰ ὀνόματα, οὔ φησιν ὁ ἅγιος πολυώνυμον
5 *εἶναι τὸν θεόν. Καὶ συμβαίνει ἐντεῦθεν τὰ μὲν κατ' ἄμφω τὸ ἓν ἔχοντα καὶ ταὐτόν, ἤγουν τῷ τε πράγματι καὶ τοῖς ὀνόμασι, πολυώνυμα λέγεσθαι· τὰ δὲ τῷ μὲν πράγματι ὄντα ταὐτά, τὴν δὲ σημασίαν τῶν ὀνομάτων κεκτημένα διάφορον, κυρίως πολυώνυμα, μᾶλλον δ' ἑτερώνυμα λέγεσθαι παρέδοσαν οἱ κατ' ἀρχὰς τὴν περὶ τούτων διδασκαλίαν ποιη-*
10 *σάμενοι.*

[η']. *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἱκανῶς περὶ τῆς τοῦ προτεθέντος ζητήματος σκέψεως προτεχνολογηθέντα, διὰ τὴν τῆς ταὐτότητος καὶ ἑτερότητος ἐν τῷ ζητήματι χρῆσιν, κείσθωσαν μέχρι τούτου· ἀρχόμενοι δὲ σὺν θεῷ τῆς αὐτοῦ τοῦ ζητήματος σκέψεως, προθεωρήσομεν πότερον*
15 *τά τε κοινὰ τῆς θείας τριάδος καὶ τὰ ἴδια ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι καθ' ἑκάστην ἁρμόζοντα, οὕτω λέγεται ὡς κἀπὶ τῶν ὄντων ἢ οὐχ οὕτως· καὶ εὑρήσομεν τοὺς ἁγίους πατέρας διαρρήδην φάσκοντας μὴ οὕτω λέγεσθαι. Αὐτίκα γὰρ ὁ ἐκ Δαμασκοῦ θειότατος Ἰωάννης ἐν ὀγδόῳ κεφαλαίῳ τοῦ δευτέρου τῆς δογματικῆς αὐτοῦ βίβλου τάδε φησί· «Χρὴ*
20 *δὲ εἰδέναι ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. Ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. Ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἓν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται. Νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ ὅτι ὁ Πέτρος καὶ*
25 *ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς φύσεώς εἰσι, καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν· ἑκάτερος γὰρ αὐτῶν ζῷόν ἐστι λογικὸν θνητόν, καὶ ἕκαστος σάρξ ἐστιν ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ. Αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις ἐστὶ*

9 καταρχὰς *ms.* 19 ss. DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa I, 8: MG 94, 828* AD. 20-21 λόγῳ καὶ] *inter lin., ms.* 27 ἐψυχωμένη *ms.*

diferencia de significado. Así, plurinombres son las palabras « lopion » e « himation », las cuales ni en realidad ni por razón de los nombres se diferencian [1]. Pues precisamente porque así no son los nombres que se aplican a Dios, no dice San Basilio que Dios es plurinombre. Y de aquí es que ciertas cosas se dicen ser plurinombres en ambos sentidos, es decir, por constituir una sola e idéntica cosa tanto en sí mismas como por razón de los nombres; mientras que otras, siendo en realidad idénticas, han obtenido nombres de diversa significación; que son propiamente las plurinombres — o, mejor diríamos, « heterónimas » —, según la tradición de los que desde los comienzos han ido formando la enseñanza en estas materias.

8. Mas quédese aquí cuanto hemos tratado ya suficientemente, para el examen de la cuestión propuesta, a través del uso que en ella pueden tener el concepto de identidad y el de distinción. Al comenzar ya, con el favor divino, el estudio mismo del problema, investigaremos ante todo si lo que es común en la Sma. Trinidad y lo que es propio de las tres personas, lo peculiar de cada una, se entiende, o no, de la misma manera que cuando esas palabras se aplican a los seres; y hallaremos que los Santos Padres dicen que no es lo mismo. Porque, por ejemplo, el divinísimo Juan de Damasco en el capítulo 8 del segundo libro de su Dogmática escribe así: « Es de saber que una cosa es considerar algo en la realidad, y otra hacerlo sólo con la razón y la mente. Según esto, en todos los seres creados se considera real la diferencia de las personas, pues realmente a Pedro, verbigracia, se le ve separado de Pablo; en cambio, lo común y aquello en que convienen y son uno, se percibe por la razón y la operación de nuestra mente. Así, en efecto, concebimos con la mente que Pedro y Pablo son de la misma naturaleza y que la tienen ambos en común, siendo, como son, los dos animal racional sujeto a la muerte, y los dos también carne animada por un alma racional e inteligente. Esa naturaleza,

[1] Entre *lopion* e *himation* (que significan vestido o manto) no hay diferencia alguna, o la mínima que puede haber, v. gr. entre las voces castellanas « chico » y « muchacho », aplicadas a un hombre en su primera juventud.

τῷ λόγῳ θεωρητή, οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσίν· ἰδίᾳ δὲ ἐν ἑκάστῃ καὶ ἀνὰ μέρος, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιρούμενα ταύτην ἀφ' ἑκάστης ἔχουσα. Καὶ γὰρ καὶ τόπῳ διεστήκασι, καὶ χρόνῳ διαφέρουσι, καὶ γνώμῃ || (f. 27v) *μερίζονται, καὶ ἰσχύϊ, καὶ μορφῇ, ἤγουν σχήματι, καὶ ἕξει, καὶ κράσει, καὶ ἀξίᾳ, καὶ ἐπιτηδεύματι, καὶ πᾶσι τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι· πλέον δὲ πάντων, τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις, ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι· ὅθεν καὶ δύο καὶ τρεῖς ἄνθρωποι καὶ πολλοὶ λέγονται».*

« Τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πάσης ἔστιν ἰδεῖν τῆς κτίσεως. Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀκαταλήπτου τριάδος, τὸ ἀνάπαλιν. Ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται, διά τε τὸ συναΐδιον καὶ τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ θελήματος, καὶ τὴν τῆς γνώμης σύμπνοιαν, τήν τε τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἀγαθότητος ταὐτότητα. Οὐκ εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταὐτότητα, καὶ ἓν ἔξαλμα τῆς κινήσεως ».

Καὶ ἐπὶ τούτοις τὰ κοινῇ προσήκοντα τῇ ἁγίᾳ τριάδι ἐξαριθμήσας, εἶτ' ἐπάγει· « Ἐπινοίᾳ τὸ διῃρημένον· ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος, καὶ τῆς υἱότητος, καὶ τῆς ἐκπορεύσεως ».

[θ']. *Τούτων οὕτω προτεθεωρημένων ἡμῖν διὰ τῆς τῶν γραφικῶν μαρτυριῶν ἐκθέσεως, λέγομεν ἐπὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος ὅτι αὐτὴ μὲν ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης ἀναφορικῶς λεγόμενα, καθότι ἀλλήλαις ἀντίκεινται κατὰ τὴν τῶν πρός τι ἀντίθεσιν καὶ ταύταις τὰ θεαρχικὰ διακρίνονται πρόσωπα, διαφέρουσι πρὸς ἄλληλα τῇ ἐπινοίᾳ, ἥτις ἕπεται ἐκ τοῦ λόγου τῆς ἀντιθέσεως τῶν πρός τι, ἣν πρὸς ἄλληλα ἔχουσιν. Οὕτω γὰρ ὁ θεῖος οὗτος πατήρ, Ἰωάννης, εἴρηκεν ἐν τοῖς ἄνω, ὅτι « τὸ διῃρημένον ἐπὶ τῆς θείας τριάδος ἐπινοίᾳ θεωρεῖται »· τῆς ἐπινοίας ἐνταῦθα νοουμένης παρ' ἡμῶν οὐχ ὥστε τὰς τρεῖς τῆς θεότητος ὑποστάσεις εἰς μίαν συναλείφεσθαι, κατὰ τὸν λίβυν Σαβέλλιον, ἄπαγε τῆς βλασφημίας!, ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον τῆς ἀντιθέσεως, ἣν ἔχουσιν, ὡς εἶπον, πρὸς ἄλληλα. Ἑκάτερον μέντοι τούτων πρὸς αὐτὴν συγκρινόμενον*

3 *fortasse diceretur melius* ἀφ' ἑτέρας. 20 *in marg. ms.* λύσις τοῦ ζητήματος.

pues, común a ambos, hay que percibirla por la razón, toda vez que las personas no están compenetradas una en otra, sino que en cada una de ellas se halla la naturaleza particular y privadamente, es decir, en cada una por separado, con muchas cosas que dividen la del uno de la del otro; pues éstos en el lugar quedan distantes, en el tiempo diferentes, y muy otros en juicio, y en fortaleza, y en forma o figura, y en hábitos, y en temperamento, y en dignidad, y en género de vida, y en todas las propiedades características de cada uno; pero más que nada, en no estar compenetradas una en otra las personas, de modo que separadamente se puedan contar dos y tres y muchos hombres ».

« Y lo mismo se debe decir de cualquiera otra cosa de la creación. Pero en la Sma. Trinidad sobreesencial, excelsa más que todos los seres, incomprensible, sucede todo lo contrario. Pues en ella lo común y lo que es uno se considera en realidad, por la coeternidad de las personas, por la identidad de la esencia y de la operación y del querer, por la conformidad del juicio, por la autoridad, bondad y poder, que en las tres son idénticos. No he dicho semejantes, sino idénticos, con un único impulso en su moción ».

Y, habiendo enumerado a continuación lo que es común en la Trinidad beatísima, en seguida añade: «Con la operación de la mente percibimos lo que es diverso: porque conocemos un solo Dios, con solas las propiedades de paternidad, filiación y procesión ».

9. Adelantada así esta explicación, aun con la cita de testimonios escritos, decimos ya, acerca de la cuestión presente, que, expresándose correlativamente la paternidad y la filiación — en cuanto que una a otra se oponen con oposición relativa, y por ellas se diferencian las divinas personas —, difieren entre sí por la operación de nuestra mente, que se produce por causa de la oposición relativa existente entre ambas. Así concuerda esto con lo que antes decía aquel Santo Padre, Juan Damasceno, que lo que en la Sma. Trinidad es distinto se percibe con la consideración de la mente; entendiendo aquí nosotros por consideración mental, no de tal manera como si las tres divinas personas se juntasen en una, como decía Sabelio el de Libia — ¡muy lejos de nosotros tal blasfemia! —, sino en razón de la oposición mutua que, como dije, hay entre ellas. Por lo demas esas dos propriedades,

την οὐσίαν ταὐτόν ἐστι καὶ ἕν, οὐ τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας, ἀλλὰ τῷ πράγματι· « ἓν γὰρ τῷ ἀριθμῷ ἐστιν ἡ μακαρία οὐσία τε καὶ θεότης ἐν τρισὶ προσώποις τελείοις ὑφισταμένη καὶ ὅλη ἐν ἑκάστῳ τούτων πράγματι θεωρουμένη », κατ' αὐτὸν θεῖον πατέρα, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐν
5 τοῖς κτίσμασιν. Ἐν τούτοις γὰρ ἡ κατ' αὐτὰ λεγομένη κοινὴ οὐσία
f. 28r κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται· διὸ καὶ τὰ ὑφ' ἕκαστον εἶδος || ἄτομα τῷ κατ' ἐπίνοιαν λαμβανομένῳ κοινῷ εἴδει ταὐτὰ εἶναι λέγονται, καὶ οὐ τῷ πράγματι, ἡ δὲ καθ' ἕκαστον αὐτῶν θεωρουμένη οὐσία πράγματι λέγεται εἶναι αὐτοῖς· διὸ καὶ πληθυντικῶς οὐσίαι ἄτομοι λέγονται,
10 ὡς δῆλον καὶ τοὺς ἀγγέλους, νοερὰς οὐσίας, ὑπὸ τῆς γραφῆς πληθυντικῶς ὀνομάζεσθαι. Ἐπὶ δὲ τῆς μακαρίας τριάδος, ἡ ἐν τῷ πατρὶ οὐσία τε καὶ θεότης ἡ αὐτὴ καὶ μία ἐστὶ τῷ ἀριθμῷ τῇ ἐν τῷ υἱῷ, καὶ ἡ αὐτὴ καὶ μία τῷ ἀριθμῷ τῇ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

[ι']. Ὡς ἐν κεφαλαίῳ τοίνυν εἰπεῖν περὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος,
15 ὅτι ἡ πατρότης μὲν καὶ ἡ υἱότης διαφέρουσιν ἀλλήλων τῷ λόγῳ τῆς ἀντιθέσεως· ἑκάτερον δὲ τῇ θείᾳ οὐσίᾳ ταὐτόν ἐστιν, ὡς τῆς θείας οὐσίας πράγματι θεωρουμένης καὶ οὐ τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας.

Καὶ ὁ θεῖος δὲ Μάξιμος — ἤ, ὡς ἕτεροι λέγουσιν, ὁ μέγας Ἀθανάσιος —, σαφῶς τοῦτο παραδιδοὺς ἡμῖν ἐν τῷ διαλόγῳ, οὗ τὰ πρόσωπα
20 ὀρθόδοξος καὶ εὐνομιανός, δῆλον ποιήσει· καὶ γὰρ εἰσάγει τὸν εὐνομιανὸν ἐρώτησιν πρὸς τὸν ὀρθόδοξον ποιούμενον, καὶ λέγοντα οὕτως· « Ἄλλο ἐστὶν οὐσία καὶ ἄλλο ὑπόστασις; — Ὀρθ. Ἄλλο καὶ ἄλλο. — Εὐνομ. Οὐκοῦν σύνθεσις. — Ὀρθ. Ἄλλο καὶ ἄλλο εἶπον, οὐχ ὡς πρᾶγμα ἄλλο καὶ ἄλλο, ἀλλ' ὡς ἄλλο τι σημαινούσης τῆς ὑποστάσεως καὶ ἄλλο
25 τῆς οὐσίας· ὡς ὁ κόκκος τοῦ σίτου λέγεται καὶ ἔστι σπέρμα καὶ καρπός, οὐχ ὡς πρᾶγμα ἄλλο καὶ ἄλλο· ἄλλο δέ τι σημαίνει τὸ σπέρμα καὶ ἄλλο τι ὁ καρπός, ὅτι τὸ μὲν σπέρμα τοῦ μέλλοντος γεωργίου ἐστὶ σπέρμα, ὁ δὲ καρπὸς τοῦ παρελθόντος καρπός ».

20 εὐνομιανόν] ἀνόμοιον *intelliges, quia Dialogus anomaeum inter et orthodoxum evolvitur.* 21-28 PSEUDO-ATHANASIUS (MAXIMUS? THEODORETUS?), *De Sancta Trinitate Dialogus I 12*: *MG 28, 1136* D-*1137* A.

comparadas con la esencia misma, son idénticas y algo uno; no ciertamente en razón de la consideración de nuestra mente, sino en realidad, porque una sola cosa numéricamente es la esencia, la divinidad, subsistente en tres personas perfectas, toda en cada una de ellas, conforme al mismo Santo Padre. No como en las criaturas, en las cuales la esencia, que se dice común, se percibe por la consideración mental; y así decimos que los individuos de cada especie se identifican con ella según nuestra consideración, pero no en la realidad, mientras que en la realidad la esencia y ellos se identifican. Por eso también se habla en plural de esencias individuales, como los ángeles, por ejemplo, sustancias inteligibles, que son llamados en plural en la Sagrada Escritura. Mas en la Trinidad beatísima la esencia y divinidad que hay en el Padre es la misma y la única en número que existe en el Hijo y la misma y única en número que en el Espíritu Santo.

10. Podría decirse como en resumen, para la cuestión que nos ocupa, que la paternidad y la filiación se diferencian una de otra en razón de la oposición que tienen, y que una y otra son idénticas con la esencia divina, que se contempla en su realidad y no como resultado de una operación de nuestra mente.

Y por su parte el divino Máximo — o, como prefieren otros, el grande Atanasio — claramente nos transmitió esto, poniéndolo en evidencia en el diálogo que tiene por personajes a un ortodoxo y a un eunomiano. Introduce en él al eunomiano haciendo una pregunta al ortodoxo, de este jaez: « ¿Podemos afirmar de la esencia y de la hipóstasis que son *otra* y *otra*? — El ortodoxo: Sí, otra y otra. — El eunomiano: Luego pones composición. — El ortodoxo: He dicho otra y otra, no como se dice una cosa y otra cosa, sino como lo que designa la hipóstasis y lo que designa la esencia; al modo que del grano de trigo se dice que es semilla y que es fruto, no como una cosa y otra cosa, mas como algo que la semilla indica, diferente de lo que indica el fruto; puesto que la semilla insinúa la siembra del campo por cultivar, y el fruto, el resultado del que ya se cultivó » [1].

[1] Nótese una vez más cómo todos los testimonios aducidos son de SS. Padres, no de la Escritura, aunque la frase que los introduce es un poco ambigua: « διὰ τῆς τῶν *γραφικῶν* μαρτυριῶν ἐκθέσεως » (p. 120).

[ια']. *Ἀλλ' ἴσως ἐνταῦθ' ἡμῖν οἱ φιλέριδες — καὶ μάλισθ' ὅτι σπουδάζουσι τὴν προσφάτως αὐτοῖς εὑρημένην πολυτροπωτάτην ἐκείνην τῆς θείας οὐσίας τε καὶ ἐνεργείας, κατὰ πάντα τρόπον καὶ λόγον, διαφορὰν συνιστᾶν — ἀντιστήσονται, πειρώμενοι δῆθεν ἀπαγαγεῖν τὸν λόγον*
5 *εἰς τὸ ἀδύνατον, καὶ ἐροῦσιν ἐνιστάμενοι, ὡς, εἴπερ ἑκάτερον τούτων — ἡ πατρότης, λέγω, καὶ ἡ υἱότης — ταὐτόν ἐστι τῇ θείᾳ οὐσίᾳ, τί τὸ κωλῦσον καὶ πρὸς ἄλληλα ταὐτὰ εἶναι; Καὶ φήσουσιν, ἀξιοῦντες· τὰ γὰρ τῷ αὐτῷ τὰ αὐτά, καὶ ἀλλήλοις ἐστὶ τὰ αὐτά. Καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἄτοπον φανερόν· ἔσται γὰρ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης ἕν τῷ ἀριθμῷ,*
10 *καὶ τὰ τούτοις διακρινόμενα πρόσωπα· τούτου δὲ μὴ οὕτως ἔχοντος,*
f. 28v *οὐδ' ἡ οὐσία || πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν ταὐτότητα ἕξει τῷ ἀριθμῷ.*

[ιβ']. *Καὶ πόθεν ὑμῖν, ὦ οὗτοι, καὶ ποίας ἀνάγκης τὰ τοιαῦτα προφέροντες οἴεσθε τὸ σπουδαζόμενον κατορθοῦν, ὡς καὶ ἀξιώματα πλάττειν ἀφ' ἑαυτῶν; οὐ γὰρ ἁπλῶς καὶ ἐν πᾶσι τὰ τῷ αὐτῷ τὰ αὐτὰ καὶ ἀλλήλοις*
15 *ἐστὶ τὰ αὐτά, ἀλλ' ἔν τισι μὲν οὕτως, ἔν τισι δὲ οὐχ οὕτως· αὐτίκα γὰρ τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον, οὐσιώδεις οὖσαι τοῦ ζῴου διαφοραί, καὶ ἀντιδιῃρημένα πρὸς ἄλληλα καὶ τῷ ζῴῳ ἑκάτερον ὄντα ταὐτὰ τῷ πράγματι καὶ οὐ τῷ λόγῳ τοῦ καθόλου καὶ μέρους, πρὸς ἄλληλα διαφέρειν οὐ κωλύει τῷ πράγματι. Οὐ γὰρ ὁμοία καὶ ἐπ' ἀμφοῖν ἡ διαίρεσις, ἀλλὰ*
20 *ζῴου μὲν καὶ λογικοῦ — καὶ ζῴου ὡσαύτως καὶ ἀλόγου — κατὰ βάθος, καὶ λογικὴ ἡ διαίρεσις, καὶ πρὸς ἄλληλα ἔχουσιν, ὡς φωναί, καθολικωτέρα τε καὶ μερική. Λογικοῦ δὲ καὶ ἀλόγου, κατὰ πλάτος καὶ πραγματική· διὸ καὶ ἀντιδιῃρημένα πρὸς ἄλληλα λέγονται, καὶ οὐδέποτε ἕτερον καθ' ἑτέρου καταφάσκεται. Ἢ καὶ ὅπερ προσφυέστερόν ἐστι*
25 *τῷ παρόντι λόγῳ, πατὴρ μὲν καὶ ἄνθρωπος τῷ πράγματι ταὐτόν, οὐ τῷ λόγῳ, καὶ υἱὸς ὡσαύτως καὶ ἄνθρωπος. Πατὴρ δὲ καὶ υἱός, εἴπερ ἐν δυσὶν ἀτόμοις θεωροῦνται, οὔτε τῷ λόγῳ ταὐτὸν οὔτε τῷ πράγματι· ὡς εἰ ἐφ' ἑνὸς θεωροῦνται ἀτόμου, τῷ μεν λόγῳ φανερὸν ὅτι διαφέρουσιν ἀλλήλων οὐ μὴν καὶ τῷ πράγματι· ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ εἷς ἐνδέχεται καὶ*
30 *πατὴρ εἶναι καὶ υἱός, πρὸς ἄλλον μέντοι πατήρ, πρὸς ἕτερον δὲ υἱός. Καὶ μυρία δ' ἄν τις ἕτερα τοιαῦτ' ἐξετάζων εὕροι, ψευδῆ τὸν λόγον ἀπελέγχοντα τουτονί.*

4 ἀντίθεσις *marg. ms.* 12 λύσις *marg. ms.* | ὑμῖν] ἡμῖν *ms.* (*error fortasse propter itacismum*). 26-27 εἴπερ — θεωροῦνται] (*autogr.*) *marg. ms.* 28-30 ὡς εἰ ἐφ' ἑνός — πρὸς ἕτερον δὲ υἱός] *marg. ms.* (*autogr.*).

11. Mas aquí tal vez nos saldrán al paso los batalleros contrincantes — tanto más que se esfuerzan, de cualquier modo que sea, por sacar a flote aquella su reciente invención, tan capciosa, de la diferencia que ponen entre la esencia y la energía —. Ya se ve, intentarán reducir las cosas al absurdo, y nos dirán atacándonos: Puesto que esas dos cosas — a saber, la paternidad y la filiación — decís que son idénticas con la esencia divina, ¿qué puede impedir que sean también entre sí idénticas? porque — añaden axiomáticamente — las cosas idénticas a otra cualquiera son idénticas entre sí; pero, claro es, de aquí brota en seguida el absurdo: la paternidad y la filiación serán, según eso, numéricamente una sola cosa y, lo mismo, las personas que con esas propiedades se distinguen. Mas como esto no puede ser, luego tampoco la esencia puede ser idéntica con cada una de esas propiedades.

12. Pero ¿de dónde sacáis ¡infelices! tales cosas, y con qué argumentos creéis enderezar vuestros conatos, que hasta fabricáis axiomas por vuestra cuenta? pues, sencillamente, no todas las cosas, que son idénticas a otra, han de serlo también entre sí; a veces sí y a veces no. Por ejemplo, lo racional y lo irracional son diferencias esenciales del animal; aunque por ser ambas cosas diversas mutuamente, pero idénticas al animal — y no por razón del todo y la parte, sino en la realidad —, nada impide que difieran entre sí como una cosa y otra cosa. Pues no es la misma la diferencia en ambos casos, sino que entre animal y racional — y dígase igualmente entre animal e irracional — la diferencia es lógica y en profundidad, opuestas entre sí esas voces como el universal y el particular; y, en cambio, entre racional e irracional, la diferencia es real y en extensión y, por eso, se enuncian con oposición mutua, sin que jamás se afirme lo uno de lo otro. Otro ejemplo sería, aún más al caso, el siguiente: entre padre y hombre hay identidad real, no de sola razón, y lo mismo entre hombre e hijo; pero ninguna, ni real ni de razón, entre padre e hijo, si de dos individuos se trata; pues si se tratase de uno solo, es evidente que la distinción sería sólo de razón y en ningún modo real, porque un mismo sujeto resultaría ser padre e hijo: padre respecto de uno, e hijo respecto de otro. Y otros muchos ejemplos podría encontrar uno, buscándolos, que convencerían de falsa esta razón de los contradictores.

[ιγ']. Ἀλλ' αὖθις ἐπιφύονται ἡμῖν ἐνστατικῶς λέγοντες, ὡς οὐ δεῖ λογικῶν περιόδων καὶ ἀποδείξεων, ἅπαξ τοῦ μὲν αἱρετικοῦ Εὐνομίου, τοῦ τῶν ὀρθοδόξων ἀποβληθέντος συστήματος, τῷ τὴν ἀγεννησίαν κως τὴν πατρότητα ταὐτὸν φρονεῖν τῇ τοῦ πατρὸς οὐσίᾳ, καὶ τὴν γέννησιν
5 ὡσαύτως, τουτέστι τὴν υἱότητα, ταὐτὸν τῇ τοῦ υἱοῦ· τοῦ δὲ θεηγόρου Βασιλείου διὰ τῆς αὐτῶν ἑτερότητος, ὡς ἐν τοῖς πρὸς ἐκεῖνον ἀντιρρητικοῖς αὐτοῦ λόγοις δείκνυσιν, ἀσεβῶς φρονεῖν αὐτὸν ἀπελέγξαντος. Οἱ ἄρα τήν πατρότητα ἢ τὴν υἱότητα ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λέγοντες, ταὐτὰ τῷ Εὐνομίῳ φρονοῦσι καὶ συναπελέγχονται κακοδοξεῖν.

10 [ιδ']. Ἀλλ' οὐθ' ὁ Εὐνόμιος, ὦ οὗτοι, τὴν ταὐτότητα τῇ πατρότητι καὶ τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρός, κατὰ τὸν προσήκοντα λόγον, ἀπεδίδου — πράγματί τε γὰρ ἅμα καὶ λόγῳ ταὐτὰ ἔλεγεν εἶναι ταῦτα, καθάπερ τὰ πολυώνυμα, δέον κατὰ μὲν τὸ πρᾶγμα λέγειν ταὐτά, κατὰ τὸν λόγον δὲ ἕτερα —, οὐθ' ὁ θεηγόρος Βασίλειος ἁπλῶς τὴν ἑτερότητα τούτοις
15 (f. 29r) ἀπένειμεν, ὡς ἐξ ἀνάγκης, καθ' ὁποιονδήτινα ‖ τρόπον βούλοιτ' ἄν τις ἐκλαμβάνειν, ἐξεῖναι, ἀλλὰ μόνην τὴν κατ' ἐπίνοιαν καὶ λόγον, ἣν αὐτὸς αἱρετικὸς Εὐνόμιος τῶν περὶ θεοῦ λόγων καὶ ἐννοιῶν ἀπώσασθαι περιφανῶς ἐσπούδαζε. Διὰ πάντων γὰρ τῶν τοιούτων ἀντιρρητικῶν λόγων τοῦτο καὶ βούλεται καὶ διὰ τούτου τοὺς ἐκείνου λόγους ὡς
20 δυσσεβεῖς ἀποτρέπεται.

[ιε']. Καὶ ἔστι μὲν ἡμῖν ἐπὶ τούτοις ἱκανὴ μαρτυρία καὶ ἀναμφισβήτητος, ἡ ἄνωθεν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀντιρρητικῶν ἐκτεθεῖσα· μνησθησόμεθα δ' ὅμως καὶ ἑτέρων, εἰς πλείονα τῶν λεγομένων παράστασιν, ὅτι πατρότητος καὶ οὐσίας πατρὸς πραγματικὴν ὁ ἅγιος ἐφρόνει ταὐ-
25 τότητα καὶ οὐ λογικήν, καὶ αὖ λογικὴν ἑτερότητα καὶ οὐ πραγματικήν· τοῦ Εὐνομίου καὶ πραγματικὴν ἅμα καὶ λογικὴν τὴν ταὐτότητα τούτων διϊσχυριζομένου καὶ συγχέοντος τὴν τῶν ὀνομάτων ἑκάστου σημασίαν πρὸς ἄλληλα.

Καὶ πρῶτον ἐν τῷ αὐτῷ τῶν ἀντιρρητικῶν πρώτῳ λόγῳ μετὰ πάνυ
30 βραχέα τῆς ῥήσεως ἐκείνης· « Τί οὖν ἄτοπον — φησίν — οὕτω καὶ

1 ἑτέρα ἀντίθεσις *marg. ms.* 10 λύσις *marg. ms.* 21 *cfr. superius, pag.* 114, *lin.* 15 *ss.* 30 ss. BASILIUS, *Contra Eunomium I*, 7: *MG* 29, 525 B.

13. Mas de nuevo se nos echan encima con otra instancia, diciendo que no hay necesidad de períodos lógicos ni de demostraciones, una vez que, por una parte, el hereje Eunomio estaba fuera del sistema ortodoxo y creía que la innascibilidad, o séase la paternidad, era una misma cosa con la esencia del Padre, y, lo mismo, que la generación, es decir, la filiación, se identificaba con la esencia del Hijo; mas, por otra parte, el grandilocuente Basilio le motejó su impiedad, pues son cosa distinta esas propiedades y la esencia, como demuestra en los libros que escribió para impugnar a Eunomio. Luego los que dicen que la paternidad y la filiación son una misma cosa con la esencia divina, sienten con él y con el mismo caen bajo igual imputación de falsa doctrina.

14. Mas ¡qué infelices! Ni Eunomio aplicó la identidad entre la paternidad y la esencia del Padre en el sentido verdadero — pues decía que eran la misma cosa tanto real como lógicamente, a fuer de voces plurinombres, en lugar de decir que en realidad eran lo mismo, sólo diversas en la consideración de la mente —, ni el sublime Basilio atribuyó diferencia a esas propiedades sencillamente y como de necesidad — entiéndase esto como se quiera —, sino sólo distinción de razón, precisamente la que el hereje Eunomio con toda claridad se esforzó por alejar de los razonamientos y conceptos tocantes a Dios. Porque esto es lo que pretende el Santo en todos esos discursos refutatorios, repudiando, por lo mismo, como impíos los de aquél.

15. Nos bastaría, sin duda, en este asunto el testimonio perentorio que pusimos arriba, tomado de esos discursos; con todo, recordaremos aún algunos otros, a mayor confirmación de lo que vamos diciendo, a saber, que cree el Santo haber entre la paternidad y la esencia del Padre identidad real, y no de razón, y, al contrario, distinción lógica, y no real; mientras que Eunomio sostiene con tesón la identidad real y lógica en ellas y confunde la significación de cada uno de los nombres, barajándolos entre sí.

Y, en primer lugar, en el mismo discurso primero de los antirréticos, casi en seguida de aquellas frases, continúa así San Basilio:

ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων λαμβάνεσθαί τινα κατ' ἐπίνοιαν, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον, περὶ οὗ ὁ σύμπας ἡμῖν κεκίνηται λόγος; Εὑρήσομεν γὰρ οὐδαμῶς ἑτέρως λεγόμενον τὸ ἀγέννητον. Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον εἶναι τὸν θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι
5 *τούτοις προσαγορεύοντες ». Καὶ μετά τινα· « Ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἄφθαρτον, οὕτω καὶ τὸ ἄναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθαι, τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ‹ ἡμῶν › ἑκάτερα. Τίς οὖν ἀντερεῖ λόγος καὶ ἐπινοεῖσθαι τῶν ὀνομάτων τούτων ἑκάτερον, καὶ ὁμολογίαν εἶναι τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ θεῷ προσόντος; ». Καὶ πάλιν· « Πῶς οὖν οὐ μανία*
10 *σαφής, μὴ ἴδιον σημαινόμενον ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων ὑπολελεῖφθαι λέγειν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἐνέργειαν πάντα ταὐτὸν δύνασθαι ἀλλήλοις διορίζεσθαι τὰ ὀνόματα; ».*

[ιϛ']. *Προσεκτέον τοίνυν ἀκριβῶς, ὅτι ἐν μὲν ἐκείνῃ τῇ ἄνωθεν ἐκτεθείσῃ ῥήσει τὴν πραγματικὴν τῶν ὀνομάτων τούτων ἐμφαίνων ταὐτό-*
15 *τητα, ἓν ἔφη τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἤγουν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, τοῖς πᾶσιν ὀνόμασιν ὑποκείμενον εἶναι· τὴν δὲ λογικὴν ἑτερότητα τῶν ὀνομάτων ἐν ταύταις δεικνὺς ταῖς ῥήσεσι, τῷ τοῖς ὀνόμασιν ἴδιον σημαινόμενον ἀπονέμειν. Καὶ πάλιν· « Ἓν μὲν οὐδέν ἐστιν ὄνομα, ὃ πᾶσαν ἐξαρκεῖ*
f. 29v *τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν, περιλαβόν, ἱκανῶς ἐξαγγεῖλαι· ‖ πλείω δὲ καὶ*
20 *ποικίλα, κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδρὰν μὲν καὶ παντελῶς μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσαν, τὴν ἔννοιαν συναθροίζει ». Καὶ ἐν ταύτῃ δὲ μάλιστα τῇ ῥήσει σαφῶς ἔδειξε καὶ ἀμφότερον· τὸ μὲν ταὐτόν, ἐν τῷ εἰπεῖν « οὐδέν ἐστιν ὄνομα ὃ πᾶσαν ἐξαρκεῖ δηλοῦν τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν » · τὴν δ' ἑτερότητα, ἐν τῷ εἰπεῖν*
25 *« τὰ ὀνόματα πλείω καὶ ποικίλα » καὶ « κατ' ἰδίαν ἕκαστον τὴν σημασίαν ».*

3 ἀγένητον *ms. et sic deinceps.* 5-9 BASILIUS, *Contra Eunomium I, 7: MG 29, 525* C. 7 *ex sensu et ex textu Basilii suppl.* ἡμῶν. 9-12 BASILIUS, *ibid., 529* A (*I, 8*). 13 *cfr. superius, pag. 114, lin. 15 ss.* 18-22 BASILIUS, *ibid., 533* C (*I, 10*).

« ¿Qué tiene de extraño que de cuanto se predica de Dios entendamos algo sólo con la operación de la mente y, más que nada, si se debate el punto sobre que versa todo nuestro razonamiento? Porque de ninguna otra manera en absoluto hallaremos que se pueda entender el nombre de innascible. Pues entre todas las cosas, sólo de Dios decimos que es inmortal e innascible, apellidándole así con estos nombres, según diversas suposiciones ». Y luego más abajo: «De modo que, como a lo inacabable de la vida llamamos inmortal, así también decimos innascible a lo que no tiene principio en ella; considerando ambas cosas con la operación de nuestra mente. Por lo tanto, ¿con qué razón se negará que estos dos vocablos son consideración de nuestra mente, pero, al mismo tiempo, una confesión de lo que en verdad hay en Dios? ». Y de nuevo: « ¿No será, pues, insensatez manifiesta el decir que cada uno de esos nombres no tiene significación propia, y el sostener en cambio, contra toda la fuerza de las palabras, que todas ellas valen lo mismo? ».

16. Se debe, por lo tanto, tener en cuenta diligentemente cómo San Basilio, en la sentencia que citamos arriba [1], al declarar la identidad real de estos nombres, dijo que uno solo era el sujeto de todos ellos cuanto a la sustancia, es decir, en realidad; y cómo demuestra en esas frases la distinción lógica de los mismos, al asignar a cada uno su propio significado. Y en otro testimonio, « no hay un solo nombre — dice —, que, abarcando toda la naturaleza divina, sea suficiente para enunciarla. Sino que se acumulan muchos y variados nombres para darnos, cada uno en su propia significación, una idea de Dios oscura y pequeñísima, si miramos a lo que es el todo, pero para nosotros suficiente ». En todas, pero principalmente en esta sentencia, con grande claridad demostró las dos cosas: la identidad, al decir que no hay ningún nombre que pueda bastar a descubrir la naturaleza de Dios; y la distinción, en aquellas otras palabras: « muchos nombres y variados, cada uno según su propia significación ».

[1] Siempre tiene Argiro ante los ojos el ejemplo que puso arriba de S. Basilio (trigo = fruto, semilla, alimento), con el cual se explica muy bien cómo, aunque aplicamos a Dios multitud de nombres, no por eso indicamos ya su esencia, porque los ponemos κατ' ἐπίνοιαν. Es claro, por lo tanto, que entre ellos y la esencia corre diferencia de razón. (Cfr. *MG* 29, 528 A-529 C).

[ιζ′]. Ἀλλ' οὐ μόνον οὗτος ὁ θεηγόρος Βασίλειος σχεδὸν ἐν ὅλοις τοῖς ἀντιρρητικοῖς τούτοις λόγοις περὶ τῆς τοιαύτης ταὐτότητος ἅμα καὶ ἑτερότητος τὸν λόγον ποιεῖται, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν Νυσσαίων θεῖος Γρηγόριος, ἐν οἷς κατὰ τοῦ αὐτοῦ Εὐνομίου συντέταχεν ἀντιρρητικοῖς, καὶ
5 μάλιστα ἐν τῷ τρίτῳ καὶ δεκάτῳ τῷ καὶ τελευταίῳ λόγῳ — σχεδὸν γὰρ ἅπας τούτου χάριν ἐκείνῳ πεπόνηται —. Διὸ καὶ παρεῖται ἡμῖν ἐξ ἐκείνου μαρτυρίας λαβεῖν, ἀρκοῦντος ὅλον πρὸς μαρτυρίαν.

Καὶ ὁ μέγας δὲ Ἀθανάσιος ἐν τῇ πρὸς Ἄρειον διαλέξει σαφέστατα τοῦτο παρέστησεν· ἐρωτήσας γὰρ τὸν Ἄρειον, ὡς « τὸ ἀγέννητον
10 ὄνομα οὐσία ἐστίν, ἢ οὐσίας δηλωτικόν; », ἐκείνου εἰπόντος ὡς οὐσία ἐστί, « ψεύδη — φησίν —, οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλ' οὐσίας δηλωτικόν »· διὰ μὲν τοῦ « οὐκ ἔστιν οὐσία » τὴν λογικὴν ἑτερότητα δεικνύς, διὰ δὲ τοῦ « ἀλλ' οὐσίας δηλωτικόν », τὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον πραγματικὴν ταὐτότητα.

15 [ιη′]. Ἀλλ' αὖθις οὐ, φασίν, ἀνήσειν ἡμᾶς ταῖς ἀντιθέσεσι παίοντες, εἰ μὴ καὶ ἑτέραν προσθεῖεν ἀνανταγώνιστον, ὡς οἴονται, καὶ πολὺ τὸ ἰσχυρὸν ἔχουσαν παρ' αὐτοῖς, ἥτις καὶ ἔστιν αὕτη. Φασὶ τὸν θεηγόρον Βασίλειον ἐν τοῖς πρὸς τὸν αἱρετικὸν Εὐνόμιον ἀντιρρητικοῖς, διακρινοῦντα τὸν περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως λόγον, φάσκειν οὕτως· « Κοινὴ
20 μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δὲ ἡ πατρότης καὶ ἡ υἱότης· ἐκ δὲ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς κοινοῦ τε καὶ ἰδίου ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται ». Συμπλοκὴν οὖν κοινοῦ τε καὶ ἰδίου τὴν ὑπόστασιν εἰρηκότος τοῦ ἁγίου, φανερὸν ὅτι πραγματικῶς διαφέρουσι τὸ κοινόν τε καὶ ἴδιον· τουτέστιν, ἡ οὐσία καὶ ἡ πατρότης, ἢ ἡ οὐσία καὶ ἡ υἱότης· διὸ καὶ
25 συμπλέκονται, ὥστε ἀπαρτίζειν ὑπόστασιν. Καὶ ποῦ ἐνταῦθα ἡ πραγματικὴ ταὐτότης;

[ιθ′]. Πρῶτον μὲν οὖν περὶ αὐτῆς τῆς θείας ῥήσεως τοῦ ἁγίου, κακῶς καὶ ἐπισφαλῶς ἐλέγξει νοοῦντας ὑμᾶς ὁ θεῖος Ἀλεξανδρείας Εὐλόγιος,

6 *cfr.* Greg. Nyssenus, *Contra Eunomium XII bis*: *MG 45, 909-1121*. 9-11 Pseudo-Athanasius, *Disputatio contra Arium, 23*: *MG 28, 465* C. 16 ἑτέρα ἀντίθεσις *marg. ms.* 19-22 Basilius, *Contra Eunomium II, 28*: *MG 29, 637* B. 25-26 ἡ πραγματικὴ] *marg. ms.* (*autogr.*). 27 λύσις *marg. ms.* | τοῦ ἁγίου] *sc. Basilii.* 28 νοοῦντας] *sic postulat sensus, in ms. potius legitur* νοοῦνται.

17. Mas no es sólo el sublime Basilio el que dedica casi enteros sus discursos antirréticos a este punto de la identidad y distinción en Dios, sino que es también el inspirado Gregorio, el de Nisa, quien en los libros que compuso para refutar al mismo Eunomio y, más que nada, en el décimotercio, que es el último, casi en todo él se afanó en torno a este problema. Razón por la cual dejaremos de aducir autoridades de este libro, bastando todo él como testimonio (1).

No menos claramente presentó también la cuestión el grande Atanasio, en la disputa que sostuvo con Arrio. Porque preguntándole a éste si el vocablo « ingénito » era la esencia, o demostrativo de ella, y respondiendo Arrio que la esencia, « te engañas — le dice —, no es la esencia, sino lo que la denuestra »; haciendo ver con lo primero la distinción lógica, y con lo segundo, la identidad real que con la esencia tiene.

18. Mas, de nuevo — nos objetan —, no permitirán que andemos divirtiéndonos como con retruécanos, sino que añadirán otra instancia, a su parecer, inexpugnable, que a ellos les hace gran fuerza, y es la siguiente. Nos recuerdan cómo el grandilocuente Basilio, en sus libros contra Eunomio, distinguiendo la esencia y la persona, habla así: « Común es la divinidad; en cambio, la paternidad y la filiación son propiedades. Y de la junta de ambas cosas, de lo que es común y de lo que es propio, nos viene a nosotros la percepción de la verdad ». Y nos objetan: luego al decir el Santo que de la junta de lo común y de lo propio resulta la persona, es claro que en realidad se diferencian lo común y lo propio, esto es, la esencia y la paternidad, o la esencia y la filiación. De ahí que se junten para constituir la persona. Y, entonces, ¿dónde queda la identidad real?

19. Pues, en primer lugar, digo que acerca de la sentencia misma del Santo os convencerá de que la entendéis mal y peli-

(1) El libro entero del Niseno hace bien al caso. Ya desde el principio combate el Santo con mil razones de extraordinaria agudeza la posición de Eunomio, que negaba la divinidad del Hijo por considerar como esencia de Dios, sumamente simple, lo significado con la palabra « ἀγεννησία ». Una cosa es la simplicidad y otra la *ingeneración* (innascibilidad), dice el Niseno; mas ésta no se predica de Dios sino κατ᾽ ἐπίνοιαν. Idea fecundísima que luminosamente va desarrollando por todo el largo tratado.

30r ὡς ὁ πολὺς ἐν σοφίᾳ καὶ ‖ συνέσει Φώτιος ἐν τῇ πονηθείσῃ παρ' αὐτοῦ βίβλῳ, ἀπορίας καὶ λύσεις περιεχούσῃ ἐν τῇ θείᾳ ἐμφερομένων γραφῇ, τάδε λέγων κατὰ λέξιν ὡς ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Εὐλογίου· « Φασί τινες συμπλοκὴν οὐσίας καὶ ἰδιώματος εἶναι τὴν ὑπόστασιν, ὃ περιφανῶς οἶδε
5 συνεισάγειν τὴν σύνθεσιν, καὶ ποῦ ἂν εἴη τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον τῆς ἐν τῇ τριάδι θεότητος; Οἱ δὲ καὶ Βασίλειον προϊστῶσι τὸν μέγαν, τῆς φωνῆς διδάσκαλον, οὐκ ἐθέλοντες νοεῖν ὡς ὁ σοφὸς ἐκεῖνος ἀνήρ, οὔτε ὅρον οὔτε ὑπογραφὴν ἀποδιδοὺς ὑποστάσεως, τὸ τῆς συμπλοκῆς παρέλαβεν ὄνομα, ἀλλ' οἰκονομῶν τοὺς λόγους ἐν κρίσει, τῷ κοινῷ
10 συμπλέκει τὸ ἴδιον, ἀσύγχυτον ἡμῖν καὶ διακεκριμένην μεθοδεύων τὴν τῆς ἀληθείας κατάληψιν. Ἀπορεῖ μὲν γὰρ ὁ ἀνθρωπινὸς νοῦς, ἁπλῇ καὶ μιᾷ προσβολῇ, τὸ ἑνιαῖον ἅμα καὶ ἁπλοῦν καὶ τὸ τρισσὸν καταλαβεῖν τῶν ὑποστάσεων· διὸ τῇ τῶν ἰδιωμάτων, ὡς ὁ διδάσκαλος ἔφη, προσθήκῃ τὴν ἰδιάζουσαν ἀφορίζει τῶν ὑποστάσεων ἔννοιαν. Καὶ ἔστι
15 μὲν ἡ μέθοδος ἀσθενείας ἐπίκουρος καὶ τῆς περὶ τὸ ἀκατάληπτον συνεργὸς καταλήψεως· οὐ μήν γε συμπεπλεγμένον τὸ ἁπλοῦν τῆς θεότητος, ἢ ὅλως τινὰ τῶν ταύτης ὑποστάσεων, οὐμενοῦν οὐδαμῶς ἀπεργάσαιτο. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν, ὡς ἀμήχανον ἔννοιαν ἰδιάζουσαν πατρὸς λαβεῖν ἢ υἱοῦ, μὴ τῇ τῶν ἰδιωμάτων προσθήκῃ τῆς διανοίας διαρθρουμένης·
20 καὶ ὅπερ ἐν τοῖς προλαβοῦσι συμπλοκὴν ἐκάλεσε, τοῦτο νῦν προσθήκην ὠνόμασε ». Ταῦτά φησιν ὁ Φώτιος.

[κ'.] Διελθὼν ὁ καλὸς Εὐλόγιος, ἄλλην ἀπορίαν κινουμένην ἵστησιν. « Ἆρα γάρ — φησίν — ἡνίκα τὸ ἴδιον συμπλεκόμενον προφέρουσι τῷ

3-21 *apud* Photium *in sua « Bibliotheca », cod. CCXXX, ubi ponuntur* Εὐλογίου πάπα Ἀλεξανδρείας λόγοι ια'. *Pro loco citationis vid. MG 103, 1065 AC. Quaedam omittuntur in textu quae magis perspicuam orationem reddunt. Sic habetur in* Photio *post verba* τὸ τῆς συμπλοκῆς παρέλαβεν ὄνομα: « ἀλλὰ βουλόμενος ἐπιστομίσαι τὸν [Εὐνόμιον] τὴν ἀγεννησίαν καὶ τὴν οὐσίαν εἰς ταὐτὸν ἀγαγεῖν φιλονεικήσαντα, καὶ τὴν πρὸς τὸ γεννητὸν τοῦ ἀγεννήτου διαφορὰν εἰς τὸν τῆς οὐσίας λόγον μεταγαγεῖν, ἵνα μὴ μόνον διαφόρους, ἀλλὰ καὶ ἀντικειμένας οὐσίας εἰσάγοι ἐπί τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, διὰ τοῦτο ὁ τοὺς λόγους οἰκονομῶν ἐν κρίσει Βασίλειος, ἐν τῷ πρὸς τὸν [Εὐνόμιον] ἀγῶνι, τῷ κοινῷ... ». 17 οὔμενουν *ms.* 23 φασίν *ms.* (*pro citat. videas pag. sequentem*).

grosamente el divino Eulogio de Alejandría, como se ve por el sapientísimo y profundísimo Focio, quien, en el libro que compuso para resolver las dificultades contenidas en la Sagrada Escritura, así escribió, copiando a la letra lo que trae Eulogio [1]: « Dicen algunos que el *acoplamiento* de esencia y propiedad determina la persona, lo que abiertamente está induciendo composición. Mas ¿dónde iría a parar con eso la simplicidad e incomposición divina en la Trinidad? Y hasta se atreven ellos a presentar al grande Basilio, como al maestro de esta expresión, sin atender — a sabiendas de lo que hacen — a que el sabio varón usó de la palabra *acoplamiento*, no para dar la definición ni la descripción de lo que es persona, sino que [. . . .] [2], administrando las frases de su controversia, juntó a lo común lo propio, para enseñarnos un método de percibir la verdad, sin confusión y distintamente. Porque el humano entendimiento halla dificultad en abarcar, con un simple y único impulso, al mismo tiempo que la unicidad y simplicidad de Dios, la trinidad de las personas divinas. Por eso, como dice el santo doctor, con la adición de las propiedades delimita la distinta inteligencia de las personas. Es, pues, un método para socorrer nuestra impotencia y ayudarla en la percepción de lo incomprensible. Pero ciertamente que jamás el Santo, en manera alguna, pondría composición en la simplicidad divina, o, en suma, en alguna de las divinas personas. Y por esta razón añadió que es imposible tener idea propia del Padre, o del Hijo, sin tener la mente concepto exacto con la ayuda de las propiedades; entendiendo ahora por adición, o ayuda, lo mismo que precedentemente llamó acoplamiento ». Así Focio.

20. Otra dificultad presenta aún el ilustre Eulogio. « Cuando proponen — escribe — ese acoplamiento de lo común y lo propio,

(1) Fácilmente podría uno llamarse a engaño, yendo a buscar el pasaje de Focio, según la indicación de Argiro, en el libro *Quaestiones ad Amphilochium*, que es donde Focio resuelve tantos problemas relacionados con la Sagrada Escritura. La cita es de la « Bibliotheca », en la cual recogió Focio tantos escritos del patriarca alejandrino San Eulogio. (Cfr. codd. CCVIII, CCXXV-CCXXVII, CCXXX, CCXXXII, CCLXXX).

(2) En el aparato del texto griego véase el correspondiente párrafo omitido, que facilita la inteligencia. Advirtiendo que en el texto dado por Migne erróneamente se escribe 'Ανόμοιον en lugar de Εὐνόμιον, que corrijo en el aparato.

κοινῷ, ψευδόμενοι τοῦτο ποιοῦσι ἢ ἀληθεύοντες; Ἀλλ' εἰ μὲν ψευδόμενοι, τί καὶ προφέρομεν λέξεις, ὧν μὴ ἔστι λαβεῖν ὑποκείμενον; Εἰ δ' ἀληθεύοντες, συμπεπλεγμέναι ἂν εἶεν καὶ αἱ τῆς τριάδος, ἐφ' ἣν φέρομεν, ὑποστάσεις ». Ἡ μὲν ἀπορία τοιαύτη· ἀνασκευάζει δὲ αὐτὴν
5 *δι' ὧν εἶπε πρότερον. « Ἐξασθενῶν γάρ — φησί — περὶ τὴν τοῦ ὄντος* <*ὄντως*> *θεωρίαν ὁ νοῦς, βιάζεταί πως συμπεπλεγμέναις χρῆσθαι φωναῖς, καὶ τῷ κοινῷ συνάπτει τὸ ἴδιον, τὸ ἁπλοῦν ἅμα καὶ διακεκριμένον τῶν ὑποστάσεων ἁπλῶς καὶ καθ' αὑτὸ ὑποδηλῶσαι μὴ δυνάμενος. Ὡς*
f. 30v *εἴ γε οἷόν τε ἦν ἁπλῇ τὸ ἁπλοῦν ἀπαγγεῖλαι φωνῇ, τῇ συμπλοκῇ* ||
10 *τῶν λέξεων οὐκ ἂν ὁ νοῦς ἀπεχρήσατο. Ἀλλ' οὐ συμφέρεται τῇ εὐτελείᾳ τῶν ῥημάτων τῆς θείας οὐσίας τὸ ἀκατάληπτον· ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ θεῖος διδάσκαλος συμπλοκὴν εἰπών, ἐφεξῆς τὸ θεῖον ἁπλοῦν πάντη καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀλλαχοῦ πολλάκις ἀνύμνησε, μονονουχὶ βοῶν, ὡς ἀσθενείας ἐστὶν ἡ προσθήκη καὶ ἡ συμπλοκὴ [πρόβλημα πρὸς κα-*
15 *τάληψιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας χειραγωγοῦσα. Οὐ μέντοι γε τὸ ἁπλοῦν τῆς φύσεως καὶ ἀσύνθετον εἰς διπλόην καὶ σύνθεσιν καταγαγεῖν ποθεν τόλμαν εἴληφεν· ἀρρήτως γὰρ καὶ ἀνεπινοήτως ἕν τε ὑπάρχον καὶ τριὰς θεωρούμενον τὸ προσκυνούμενον, τὸ μὲν κατὰ τὴν ἄσχετόν τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς θεολογίαν κατανοεῖται, τὸ δὲ κατὰ τὴν σχετικήν τε*
20 *καὶ περὶ ἡμᾶς ».*

[κα']. *Ταῦτα μὲν ὁ ἱερὸς οὗτος καὶ θεῖος ἀνήρ, τὴν ἀπὸ τῆς εἰρημένης τῷ μεγάλῳ Βασιλείῳ συμπλοκῆς ἐπὶ τῶν ζωαρχικῶν ὑποστάσεων τῆς θεότητος ὑπονοηθεῖσάν τισι τῶν αἱρετικῶν διπλόην καὶ σύνθεσιν, ἀπορραπίζων τῆς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβοῦς ὑπολήψεως, διακρι-*
25 *νῶν εἴρηκεν· ὡσανεὶ λέγων, ὡς εἴ τις τὴν συμπλοκὴν ταῖς φωναῖς μὲν ἀποδοίη, δι' ὧν τό τε κοινὸν σημαίνεται καὶ τὸ ἴδιον — αὗται γὰρ*

1-4 Eulogius Alexandrinus (*apud* Photium, *ut supra, MG 103, 1065* D-*1068* A. 5-20 Eulogius, *ibid., 1068* AB. 6 *suppl.* ὄντως *ex textu citato.* 8 μηδυνάμενος *ms.* 12 διδάσκαλος] Basilium *intelligas.*

¿lo hacen engañando, o diciendo verdad? Porque si engañan, ¿a qué acumular palabras, bajo las cuales no hay fundamento alguno? Mas si dicen verdad, por fuerza han de ser compuestas las personas de la Trinidad, de quien ahora tratamos». Esta es la dificultad, y Eulogio la resuelve, valiéndose de lo que dijo antes. «En efecto — expone —, sintiendo el entendimiento humano su debilidad en orden a la contemplación del que es la realidad por esencia, se esfuerza, por decirlo así, en usar voces compuestas y acoplar lo común a lo que es propio, no pudiendo sencillamente y como es en sí indicar la simplicidad y juntamente la distinción de las personas divinas. De tal manera que, si fuera posible enunciar con una palabra sencilla lo que es la misma simplicidad, no usaría nuestra mente acoplamiento de dicciones. Mas no van a la par la incomprensibilidad de la esencia divina y la vulgaridad de nuestras palabras; cuando aun el mismo santo doctor al decir acoplamiento, en seguida tuvo cuidado de exaltar aquí, y repetidas veces en otros sitios, la divinidad, celebrándola como enteramente simple y sin alguna composición. Casi gritando a voces, que es sólo a causa de nuestra impotencia, por lo que pone esa adición, y que el tal acoplamiento es como un pretexto para llevarnos, como de la mano, a percibir la verdad. Nunca, sin embargo, tuvo la osadía de rebajar, como quiera que fuera, la simplicidad suma de la naturaleza divina, para poner en ella duplicidad y composición; sino que siendo Dios inefable e incomprensiblemente uno, pero conociéndole también como trino, al venerarle, parte le consideramos según la teología pura, sin referencia, muy por encima de nosotros, y parte también según la teología relativa, más acomodada a nuestro modo de ser» [1].

21. Esto es lo que escribió este santo e inspirado varón, al enjuiciar aquella palabra *acoplamiento*, que dijo el gran Basilio darse en las personas divinas, fuentes de vida; palabra que algunos herejes creían sospechosa cual si implicase duplicidad y composición. En realidad el Santo lo alejó del pensamiento religioso de las cosas divinas, como si dijera: si alguno, por una parte, pone acoplamiento de palabras, por las que se significa lo común y lo

[1] Otros escritos interesantes de San EULOGIO DE ALEJANDRÍA en A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, tom. VII, pp. 18-20; 54-57; 59-62; 171-178.

εἰσιν αἱ διαφέρουσαι τῷ λόγῳ κατ᾽ ἐπίνοιαν ἀλλήλων —, ὡς αἱ ἄνωθεν τῶν ἁγίων περιέχουσι μαρτυρίαι, « οὐ δυνατὸν γάρ — φησί — τῇ ἡμετέρᾳ τοῦ λόγου ἀσθενείᾳ, μὴ συμπεπλεγμέναις χρησαμένῃ φωναῖς, τὸ ἁπλοῦν τῆς θείας φύσεως ἀπαγγεῖλαι », τῷ δ᾽ ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν 5 *φωνῶν οὐ πολυωνύμως ἀλλ᾽ ἑτερωνύμως σημαινομένῳ πράγματι, αὐτῇ δηλαδὴ ὑποστάσει, τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τῷ ἀριθμῷ λογίζοιτο, καλῶς ἔσται φρονῶν καὶ καθὰ τῷ περὶ θεοῦ λόγῳ πρέπον ἐστίν. Εἰ δ᾽ ἐκ τοῦ διττοῦ ἢ καὶ ποικίλου τῶν ὀνομάτων ὁρμώμενος δύο πραγμάτων ἢ πλειόνων ἡγοῖτο τὴν ὑπόστασιν συμπλοκήν, καθὰ δὴ καὶ* 10 *ὑμεῖς αὐτοί, πόρρω τῆς θείας αὐλῆς μετὰ τῶν αἱρετικῶν ἐκείνων ἐστήξει, τῶν ἀξιούντων, ὡς ἔχουσι πρὸς ἀλλήλας αἱ περὶ θεοῦ συμπεπλεγμέναι φωναί, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὸ θεῖον ἔχειν καθ᾽ ἑαυτό, καὶ ἑκάστην ζωαρχικῶν ὑποστάσεων συμπεπλεγμένην ἐκ διαφόρων εἶναι πραγμάτων, ὑφ᾽ ἑκάστου τῶν ὀνομάτων ἐκείνων δηλουμένων καθ᾽ ἕκαστον.*

15 [κβ′]. *Οὕτω δὴ πάντες οἱ μέχρι τοῦ νῦν τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ εὐσεβείας διδάσκαλοι περὶ τῶν τοιούτων ἐφρόνουν, καὶ τοῖς* f. 31r *ἄλλοις οὕτω φρονεῖν παρεδίδοσαν· καὶ οἱ μετα‖γενέστεροι δὲ τὰς τῶν πρὸ αὐτῶν ἱερὰς ῥήσεις ἐκ τοιαύτης τῆς ἐννοίας ὁρμώμενοι διελεύκαινον, εἴ πού τις παρά τινος ἀνέκυπτεν ἐπὶ ταύταις ἀμφιβολία.* 20 *Ὑμεῖς δὲ κακοσχόλως καὶ τὰς ἱερὰς νοοῦντες γραφάς, ἔστι δὲ ἃς καὶ μὴ παραδεχόμενοι καθάπαξ, ἔτι καὶ τοῖς τῶν αἱρετικῶν λόγοις συμφέρεσθε, τὰ αὐτὰ καὶ ὀνόματα καὶ νοήματα προτείνοντες ἅπερ κἀκεῖνοι.*

[κγ′]. *Ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἐνταῦθα τῷ λόγῳ πέρας ἐπιθήσομεν, ἀρκετὸν ἡγησάμενοι καὶ τὸ ὀλίγον τοῖς εὐγνώμοσιν ἔσεσθαι· τοῖς γὰρ μὴ τὸ* 25 *σύμμετρον ἱκανόν, ὁποῖοι ὑμεῖς, οὐδὲ τὸ πολλαπλάσιον φανήσεται πώποτε. Διὸ τὴν προσήκουσαν ἀποδιδόντες δόξαν θεῷ, τῷ στηρίζοντι ἡμᾶς τοῖς τῆς εὐσεβείας ὅροις ἑδραίους μένειν καὶ ἀσαλεύτους, ὑπερευλογοῦμεν αὐτὸν εἰς ἅπαντας τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.*

propio — pues éstas son las que mutuamente se diferencian de razón y por la operación de nuestra mente —, conforme al testimonio arriba citado de los santos, que dice: « es imposible a nuestra debilidad enunciar la simplicidad divina sin hacer uso de acoplamiento de palabras »; pero si, por otra parte, cree que con lo designado por ambos vocablos, no como plurinombres sino como diversos, se entiende una sola cosa, idéntica en realidad y número, es decir, la persona misma; ese tal pensará bien, en conformidad con lo que se debe pensar acerca de Dios. Por el contrario, si por partir de dos o más nombres, creyese que la persona es el resultado de la junta de dos o más realidades — como, de hecho, creéis vosotros mismos —, quedó ya con eso alejado de la casa de Dios, entre aquellos herejes que pretenden haber paridad includible entre las palabras que se dicen de Dios y lo que el mismo Dios es en sí, y que cada una de las divinas personas, fuentes de vida, es el acoplamiento de diversas cosas, manifestadas en lo que son por cada uno de esos nombres.

22. Este fué, ciertamente, hasta aquí el sentir de todos nuestros maestros en la fe y piedad ortodoxa, y así encargaron a los demás que debían sentir; y luego los que tras ellos fueron sucediéndose, aclararon los dichos de sus mayores partiendo siempre de esta inteligencia, si por ventura surgía alguna duda sobre el particular. Pero vosotros, que abusáis hasta de los escritos santos, algunos de los cuales ni siquiera los aceptáis, también en esto vais al unísono con los herejes, al lanzar, como ellos, los mismos vocablos y las mismas ideas.

23. Aquí nosotros pondremos fin al discurso, pues creemos que a las personas de recto juicio les bastan pocas cosas; mientras que los que juzgan insuficiente lo que está hecho a medida, como es vuestro caso, tampoco verán claro en modo alguno, por más largo que sea el razonar.

Dando, pues, la debida gloria a Dios, que es el que nos sostiene para permanecer fijos e inconmovibles dentro de los términos de la religión, le ensalzamos con todas nuestras fuerzas por todos los siglos. Amén.

Une biographie de Maxime le Grec par le métropolite Isaïe Kopinski

Alors que les œuvres et lettres de Maxime connaissaient au XVIIe siècle la plus grande diffusion, deux biographies le concernant se disputaient la préférence du lecteur: le « Dit sur Maxime, moine hagiorite du couvent de Vatopédi » (1) et le « Dit exact sur la venue de Maxime le Grec en Russie et les souffrances qu'il y endura jusqu'à sa fin » (2). Ni l'une ni l'autre ne sont datées ni ne portent le nom de leur auteur. Mais nous avons établi, dans une étude récente (3), que la première remonte aux années qui suivent de peu la mort de l'athonite (1556) et appartient à la plume de Kourbski, représentant du parti des princes apanagés et des boïards, en conflit d'idées avec Ivan IV. Quant à la seconde, nous avons exprimé ailleurs (4) notre conviction qu'elle était une œuvre de jeunesse du métropolite Isaïe Kopinski, connu par ses démêlés avec le métropolite Mogila, qui lui succéda sur le Siège de Kiev. Nous allons, dans les pages qui suivent, nous efforcer de le démontrer et d'établir, par une analyse systématique, que ce document a pour auteur un certain diacre Isaïe, qui écrivit en Moscovie plusieurs notices sur Maxime, et qui ne serait autre que le futur métropolite Isaïe Kopinski.

Par son caractère partiellement hagiographique et par suite de plusieurs erreurs de détail qu'il contient, le « Dit exact sur la

(1) SERGE BELOKOUROV, *O biblioteke Moskovskikh Gossoudarei v XVI-m stoletii*, Moscou, 1898, p. XXXI, n. 4. – L'ouvrage sera désigné ci-après par BELOKOUROV.

(2) BELOKOUROV, p. XVIII.

(3) ELIE DENISSOFF, *Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski*, *Orientalia Christiana Periodica*, (Rome), 1954, p. 44-84.

(4) É. DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris, 1943, p. 44, n. 3 et 4; et *Maxime le Grec et ses vicissitudes au sein de l'Eglise russe*, *Revue des Etudes slaves*, (Paris), 1954, p. 7-20.

venue de Maxime le Grec en Russie » rencontre la méfiance de plusieurs historiens professionnels qui le classent parmi les pièces suspectes. Ainsi, dans l'ignorance du nom de son auteur et de l'époque de sa composition, Goloubinski le déclare « récent et fantaisiste » (pozdneichee i s priviranieme) [1], et Belokourov, de son côté, reproche à l'École ancienne une confiance par trop naïve en tous les « Dits » [2]. La nouvelle École, à laquelle il croit appartenir, se montre toutefois souvent inconséquente: tout en traitant les « Dits » de fallacieux, elle ne cesse de puiser ses informations à leur source. Par exemple, Goloubinski, qui dénonce le peu de valeur du « Dit exact », accepte pour son *Histoire de l'Église russe* certains renseignements manifestement suspects qu'il y trouve, sans les soumettre à la moindre critique. Il admet, par exemple, que l'évêque de Tver, Acace, soit illettré, et que l'higoumène du monastère de la Trinité et de saint Serge, Arthème, soit intervenu auprès d'Ivan IV en faveur de Maxime [3]. Iconnikov dans sa magistrale monographie, *Maxime le Grec et son temps*, fait de même [4]. Faut-il relever à quel point il est inadmissible, aussi bien d'accepter sans discernement les témoignages qu'apportent les « Dits », que de rejeter en bloc les affirmations qu'ils contiennent? Ce n'est évidemment qu'après une étude critique et en fonction de son origine et de son contenu, que l'on peut se prononcer sur l'intérêt des informations qu'apporte le « Dit exact ». Une exégèse attentive du document s'impose donc. Nous la commencerons par un examen de la tradition manuscrite, afin de choisir le texte sur lequel va s'effectuer notre travail.

Etude des manuscrits

Nous ignorons la date du plus ancien des manuscrits contenant le « Dit exact », le *cod. 350* de la collection Nikiforov qui, selon l'appréciation des archivistes, appartiendrait au « début » du XVIIe

(1) E. Goloubinski, *Istoria Rousskoi Tserkvi*, t. II, II; *Tchtenia v Imp. Ob. Ist. i Dr. Ross.*, t. 259, 1916, no 4, p. 233.

(2) Belokourov, p. 221.

(3) E. Goloubinski, *Istoria Rousskoi Tserkvi*, t II, I, Moscou, 1900, p. 805 et n. 1, et p. 817.

(4) V. S. Iconnikov, *Maxime Grec i ego vremia*, Kiev, 1915, p. 498 et 530.

siècle [1] et serait son premier témoin. Le seul manuscrit de date certaine est relativement récent. C'est le *cod. 806* de la Bibliothèque synodale de Moscou qui renferme le Ménologe de Milioutine, rédigé de 1646 à 1654 [2]. Quant à la date du *cod. O. XVII, n° 10*, de la Bibliothèque publique de St-Petersbourg, elle ne nous est pas connue: nous savons simplement que ce manuscrit est postérieur à 1625, car il renferme les épîtres des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, reçus à Moscou dans le courant de cette année [3].

Les autres manuscrits contenant le « Dit exact » sont de date indéterminée ou plus récents encore. Ce sont: les *cod. 141* et *cod. 157* de la Bibliothèque synodiale de Moscou, et le *cod. 186/1874* de St-Antoine à Siskoïe, de la seconde moitié du XVIIe siècle [4]; le *cod. 1165* (fonds Oundolski) des Musées publics et de Roumiantsev de Moscou, de la fin du XVIIe siècle [5]; et le *cod. 1155/1046* de l'Académie ecclésiastique de Kazan (fonds Solovki), du début du XVIIIe siècle, à en juger par le filigrane [6].

Les textes sont de valeur inégale. Deux d'entre eux offrent l'inconvénient d'être incomplets. Ce sont la copie contenue dans le cod. *1155/1046*, Solovki, qui n'est qu'un large extrait du « Dit », adapté pour servir de préface au psautier traduit par Maxime [7], et celle se trouvant dans le cod. *186/1874* à St-Antoine à Siskoïe, texte auquel manque la partie finale [8]. Les autres copies du « Dit » sont assez complètes, toutefois, dans le texte du *cod. 157* de la Bibliothèque synodiale plusieurs mots et même un passage entier font défaut [8], et on y relève également quelques fautes de copie. Au texte du *cod. 141* de la même bibliothèque il manque un certain nombre de mots; cet exemplaire renferme de plus une référence inexacte (le discours 50 de Maxime y porte le numéro 80), et on y découvre une improvisation inopportune: l'épithète de « prêcheur

(1) Belokourov, p. xvii, n° Г, et p. cclxxvii et sv., n° 150.

(2) Belokourov, p. xvii, n° В, et p. ccxl, n° 17.

(3) Belokourov, p. xviii, n° Ж, et p. ccci, n° 207.

(4) Belokourov, p. xvii et sv., n° Б, sans n° , et n° Е. *Cf*, aussi ccxxxix, n° 16 et 11, et p. ccxcvi, n° 191.

(5) Belokourov, p. xviii, n° Д, et p. ccxlvii, n° 43.

(6) Belokourov, p. xvii, n° А, et p. cclxxiv, n° 142.

(7) Belokourov, p. xviii, n. 1 et 12; et p. xx, n. 48.

(8) Belokourov, p. xxvi, n. 138.

(9) Belokourov, p. xxiv, n. 95.

de la philosophie sacrée », qui suit celle de « narrateur de la théologie sacrée », donnée à Maxime dans les autres textes, est remplacée par celle de « confesseur de la foi orthodoxe en le Christ », ce qui trouble l'ordre de gradation suivi dans leur attribution à Maxime (1). Le texte des quatre autres copies est sensiblement le même. Toutefois, le *cod. O. XVII, nº 10* de la Bibliothèque publique de St-Petersbourg contient quelques variations nuisibles à sa compréhension. Nous nous bornerons à en donner un exemple: là où l'on devrait lire que Maxime fut envoyé pour remplir « la volonté du souverain russe », on trouve indiqué qu'il se rendit en Russie auprès du « souverain grand et volontaire » (2). Le texte du *cod. 1165*, Oundolski, a subi quelques retouches inopportunes destinées à lui donner une allure plus moderne. Au lieu d'« exact » ou « fidèle » (« izvestno », en vieux russe), le « Dit » y reçoit la désignation « connu », « célèbre » (« izvestnoie »); au lieu de « po tchelobitnomou slovou », selon la requête, on y lit « po procheniou », forme plus récente de la même expression (3), etc. Restent deux textes: celui contenu dans le *cod. 806* de la Bibliothèque synodiale (Ménologe de Milioutine), et celui se trouvant dans le *cod. 350* Nikiforov. Ce sont indubitablement les meilleurs, le second étant peut-être supérieur au premier. Nous relevons, en effet, dans le Ménologe quelques fautes de copie; par example: « Frolentii » au lieu de « Florentii », pour la ville de Florence (4). De plus, le mot « rossignol » y est rendu par « solovii », alors que le *cod. 350* utilise, comme Maxime, la forme ancienne « slavii » (5). En somme, notre analyse nous amène à conclure que le meilleur texte du « Dit » en notre possession est également celui qui est le plus ancien, le seul à appartenir au début du XVIIe siècle, celui de la collection Nikiforov. Toutefois la valeur de la copie du Ménologe est sensiblement égale. Nous retiendrons ces deux textes pour notre exégèse.

(1) Belokourov, p. xx, n. 51; p. xxi, n. 62; p. xxv, n. 108 (mots omis); p. xxv, n. 117 (erreur de référence); p. xviii, n. 4 (improvisation inopportune).

(2) Belokourov, p. xix, n. 25.

(3) Belokourov, p. xviii, n. 2 et 11.

(4) Belokourov, p. xviii, n. 5.

(5) Belokourov, p. xxiii, n. 88; et Maxime le Grec, *Oeuvres*, Kazan, 1859-1862, t. I, p. 260.

Auteur du « Dit exact »

Il suffit de comparer le « Dit exact » avec les écrits du diacre Isaïe, pour se convaincre que celui-ci en est l'auteur. Des analogies existent surtout entre le « Dit » et la notice portant le titre de « Courte préface », composée par Isaïe pour servir d'introduction à une édition du canon au Paraclet, attribué à Maxime. Deux passages entiers sont notamment conçus dans les mêmes termes. Leur similitude avait frappé les historiens, qui ont cherché à établir l'antériorité d'une notice sur l'autre, les considérant d'auteurs différents. L'archevêque Philarète, les archivistes Gorski et Nevostouev ont jugé que le « Dit exact » était le plus ancien et que l'auteur de la « Courte préface » s'en était servi. Belokourov a soutenu le contraire (1).

Voici les deux passages qui sont à l'origine de la controverse:

« Dit exact »	« Courte préface »
« A la suite de la patience dont il fit preuve, un ange lui dit: ' O caloyer, par ces souffrances tu te libèreras des peines éternelles '. Alors sous l'inspiration et sur l'injonction du Saint-Esprit il composa un canon au saint et adoré Paraclet... » (2).	« Par décret de la divine et très sainte Trinité, il lui fut donné d'ouïr la voix d'un ange de Dieu qui lui dit: ' O caloyer, par ces souffrances, tu te libèreras des peines éternelles '. Alors sous l'inspiration et sur l'injonction du Saint-Esprit, il rédigea en prison un canon au saint et adoré Paraclet... » (3).
« Et de même que le soleil sensible éclaire et réjouit toute la créature visible, de même la vie des saints et leur sagesse instruisent les hommes qui cherchent leur salut et qui aspirent au vrai savoir. Un effet semblable est manifestement produit par les écrits divinement inspirés de Maxime et par ses œuvres » (4).	« Et de même que le soleil sensible éclaire et réjouit toute la créature visible, de même la vie des saints et leur sagesse instruisent et réjouissent les hommes qui cherchent leur salut et aspirent au vrai savoir. Un effet semblable est manifestement produit par le livre divinement inspiré de Maxime » (5).

(1) Ce débat est résumé dans Belokourov, p. 224-228.
(2) Belokourov, p. xx, l. 14-16.
(2) Belokourov, p. iv, l. 8-12.
(4) Belokourov, p. xxiv, l. 3-7.
(5) Belokourov, p. iv, l. 14-18.

La concordance des deux textes est flagrante, mais n'autorise, à notre avis, aucune conclusion quant à la priorité de l'un sur l'autre et rend toute la controverse de Belokourov avec Gorski et Nevostrouev inadmissible. Belokourov nie que la « Courte préface » soit postérieure au « Dit exact », donnant comme motif qu'elle n'en est pas un résumé [1]. Ceci toutefois n'implique pas qu'elle lui soit antérieure, ainsi qu'il le prétend. Le « Dit » est une biographie, la « Courte préface » une introduction au canon de Maxime; chacun de ces écrits a un cachet particulier, et leur importance ne peut nous renseigner d'aucune façon sur leur relation respective. Selon nous, le problème est ailleurs: la parenté de la « Courte préface » et du « Dit » proviendrait du fait qu'ils sont du même auteur, éventualité qu'aucun des critiques n'a envisagée. Nos arguments sont les suivants:

1. La similitude entre le « Dit exact » et la « Courte préface » ne se limite pas aux passages reproduits ci-dessus; mais tout leur vocabulaire est identique. Dans l'un comme dans l'autre, Maxime reçoit les épithètes « Grec de naissance », « fils de voïvode », « philosophe » [2]. D'après la « Courte préface » il a fait ses études « en pieuse théologie et en philosophie sacrée », et le « Dit » se sert des mêmes termes pour déclarer Maxime maître en ces sciences [3]. Dans la « Préface », c'est « en son pays, en Grèce » et en « grande Italie » que Maxime a étudié; dans le « Dit », c'est « en son pays, en Palestine, et en Italie » qu'il l'a fait [4], ce qui revient au même, le mot « Palestine » étant utilisé en vieux russe dans le sens de « pays d'origine » [5]. On lit textuellement d'un côté et de l'autre que c'est « au saint Monastère de la Mère de Dieu, dit Vatopédi le Grand, que Maxime fut moine » [6]. On y trouve également exprimé dans les mêmes termes que « le diable Satan, péril des chrétiens » serait responsable de son emprisonnement, de sa condamnation à la chaîne et des divers maux et souffrances qu'il a endurés [7].

(1) Belokourov, p. 225.

(2) Belokourov, p. iv, l. 1 et p. xviii, l. 16 et 19; p. xix, l. 16.

(3) Belokourov, p. iv, l. 3-4 et p. xviii, l. 17-18.

(4) Belokourov, p. iv, 1-4 et p. xviii, l. 19-20.

(5) Voir cette façon de s'exprimer expliquée ci-après p. 154: Analyse historique du contenu du « Dit »: p. xviii, l. 16-21.

(6) Belokourov, p. iv, l. 1-3, et p. xviii, l. 22-23.

(7) Belokourov, p. iv, l. 5-6, et p. xx, l. 8-9.

Pareille identité de langage nous autorise à attribuer les deux textes au même écrivain, le diacre Isaïe.

2. La comparaison du « Dit exact » avec d'autres écrits d'Isaïe renforce notre position. Nous avons surtout en vue sa « Grande » et sa « Brève confession », rédigées à Rostov, où il a été par deux fois détenu, et d'où il les a envoyées à Moscou pour se justifier de l'accusation d'hérésie. Ces pièces ne sont jamais sorties des archives moscovites et n'ont donc pu être accessibles à qui que ce soit. Or, l'identité de vocabulaire et d'inspiration entre le « Dit » et ces documents est certaine. Ainsi, les mêmes expressions se retrouvent dans le « Dit » et dans la « Brève confession ». Le « Dit » appelle Maxime « Le philosophe bien aimé, notre seigneur et Père dans le Christ, narrateur en pieuse théologie et philosophie sacrée, prédicateur de la parole divine et de la foi chrétienne orthodoxe »; et la « Brève confession », qui mentionne Maxime à propos de l'arrivée d'Isaïe en Moscovie, le désigne par « narrateur sacré, prédicateur de la parole divine, confesseur et défenseur de la foi orthodoxe, philosophe bien aimé, notre Père, maître et seigneur dans le Christ ». Dans les deux textes, le monastère de la Trinité est appellé « monastère de la Trinité vivifiante et de notre Père le saint thaumaturge Serge » [1] Ces analogies ne peuvent s'expliquer que si l'on reconnaît pour auteur du « Dit » celui de la « Brève confession ».

3. Nous constatons, en outre, dans les deux « Confessions » et dans le « Dit » une même attitude vis-à-vis de la Moscovie. Isaïe, dans la « Grande confession » ne cesse de se considérer comme un étranger: il parle de « notre très célèbre et grande Lithuanie », appelle le roi de Pologne « notre souverain », énumère les titres des dignitaires polonais dont il avait la confiance, invoque l'autorité qu'à sur lui le « métropolite de Kiev et de Galicie » [2]. Dans la « Brève confession » il en est de même: il distingue entre les deux Russies, « le peuple russe de Lithuanie » et le « peuple russe de

[1] Belokourov, p. xviii, l. 16-19, et p. xxii, l. 5-6; et P. A. Syskov, *Iz istorii snochenii rousskikh s roumynami, in Izv. Otd. Roussk. Iazyka i Slov. Imp. Acad. Naouk*, St-Petersbourg, 1896, t. I, p. 498-499.

[2] D. J. Abramovitch, *K literatournoi deiatelnosti mnikha kamtchanina Isaïe, in Pam. Dr. Pism. i. Issk.* t. CLXXXI, p. 7.

Moscou », se déclare Ruthène, dit être « chez nous à Kiev » et parle de « vos gens de Moscou »; à deux reprises, il revient sur les lettres de créance dont l'avait muni le roi de Pologne Sigismond Auguste (1). Et cet état d'esprit perce également dans le texte du « Dit ». La liberté que son auteur y montre à l'égard de l'Eglise et des autorités moscovites en est une indication. Seul un étranger pouvait, à cette époque, se permettre d'écrire comme il le fait. Visiblement, il désire humilier les Moscovites lorsqu'il avance que le grand-prince Basile III a adressé une requête au sultan de Turquie pour se procurer un traducteur au Mont Athos. Nous ne voyons pas un écrivain originaire de Moscou représenter le « Souverain orthodoxe » écrivant au « Souverain infidèle » pour des affaires quasi confessionnelles! Et ce n'est certainement pas sans malice que l'auteur du « Dit » révèle la détention, tenue secrète, de Maxine à Volotzk et insiste sur les mauvais traitements que le Grec y a subis. En accusant les moines « joséphiens » d'avoir infligé à Maxime le supplice « par la suspension dans la fumée », il cherche à jeter le discrédit sur les puissants promoteurs de l'idée de l'Église russe autocéphale (2). Dans la « Courte préface » on trouve exprimés les mêmes sentiments. Isaïe y affirme, non sans une pointe d'ironie, que c'est « dans la terre moscovite aimable à Dieu » que Maxime a été persécuté et condamné à mener une véritable existence de martyr (3).

4. A côté de cet esprit commun de critique insinuante à l'égard des Moscovites, on trouve dans le « Dit exact », dans la « Grande » et la « Brève confession » et la « Courte préface », un même culte religieux voué à la personne de Maxime. Par là le « Dit » s'incorpore à l'œuvre d'Isaïe, promoteur de l'idée de la sainteté du Grec, car à cette thèse semble personnelle au moine kamenetzien. Nous ne la retrouvons nulle part dans la littérature qui précéde son arrivée (4). En 1556-1558, au lendemain de la

(1) SYRKOU, *Loc. cit.*

(2) BELOKOUROV, p. XVIII, l. 24-p. XIX, l. 3; et p. XX, l. 8-13.

(3) BELOKOUROV, p. IV, l. 6-8.

(4) Pendant la vie de Maxime il n'est pas question de sa sainteté. Lorsque avant ses procès (1525 et 1531), le moine Sylvain fait son éloge il ne vante que son érudition et son intelligence (J. JAGUITCH, *Razsoujdenia ioujno-slavinanskoi i rousskoi stariny o tzerkovno-slavianskom iazyke,*

mort de Maxime, Nil Kourliatev décerne à l'hagiorite des éloges, qui ne dépassent pas dans leur expression la vénération d'un disciple zélé (1). Et vers 1561, au moment même de l'arrivée du diacre Isaïe en Moscovie, le moine Zénobe d'Otna, tout en rendant hommage à Maxime, garde une attitude critique à son égard. Il est loin de lui vouer un culte religieux même lorsqu'il l'appelle « un saint moine » (2). A peu près à cette époque, le premier biographe de Maxime, le prince Kourbski, se croit obligé dans son « Dit sur Maxime, moine hagiorite » de défendre devant l'opinion l'orthodoxie de son héros, compromise par les condamnations qu'il avait subies (3). Ainsi, en Moscovie, avant le diacre Isaïe, aucun

in Izsled. po roussk. iaz. Izd. Otd. Roussk. Iaz. i Slov. Imp. Acad. Naouk, 1885-1895, t. I, p. 628). Pendant ses seize années d'emprisonnement il n'est toujours pas question de sa sainteté. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens des paroles que lui adresse, en 1542, le métropolite Macaire: « Je baise tes chaînes comme celles d'un saint, mais ne puis t'aider en rien » (ARCHEVÊQUE PHILARÈTE, *Maxime Grec, in Moskvitianine*, t. VI, 1842, p. 91). Cette phrase ne sert qu'à couvrir le refus de lever l'excommunication qui pèse sur l'enchaîné de Tver. En réalité, depuis les condamnations de Maxime pour hérésie, une atmosphère de méfiance existe autour de lui, touchant la rectitude de sa foi. Et dans la préface à son premier recueil, écrite vers 1542, Maxime se voit obligé de mettre les lecteurs en garde contre les préjugés existant à son égard (MAXIME LE GREC, *Oeuvres, Op. cit.*, t. I, p. 8). Même après la libération de Maxime, en 1548, et son transfert au monastère de la Trinité, Démitréez Feodorov sent le besoin, en préparant une copie de la traduction des « Commentaires sur le Psautier », de dégager sa responsabilité et de s'abriter prudemment derrière les autorités qui lui ont confié le travail (BELOKOUROV, p. CCLV, sv.).

(1) P. STROEV, *Roukop. slav. i ross. prinad. I. N. Tsarskomou*, Moscou, 1848, p. 323-324; et (I. IA. PORFIRIEV), *Op. rouk. Solov. Mon. nakh. v. bibl. Kaz. Doukh. Acad.*, Kazan, 1881, p. 19-20. — Les expressions de « saint staretz » et de « grand staretz » que l'on trouve dans le second manuscrit, ne sont introduites que postérieurement par un copiste (*Cf.* DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident, Op. cit.* p. 56).

(2) ZÉNOBE D'OTNA, *Istiny pokazania*, Kazan, 1865, p. 899, 901, 905.

(3) BELOKOUROV, p. XXXVIII, l. 15-16. — Ce n'est que dans ses écrits de Pologne, inconnus avant le XVIIe siècle en Moscovie, que Kourbski élève Maxime au rang des Pères de l'Église et le nomme, par comparaison à Maxime le Confesseur, « Maxime le nouveau confesseur ». Ces termes voisinent pourtant avec des qualificatifs plus réalistes (A. KOURBSKI, *Oeuvres*, Éditées par V. Oustrialov, 3e éd., St-Petersbourg, 1868, p. 5, 35, 263, 273, 274).

écrivain ne portait Maxime au rang des bienheureux et saints de l'Église.

Sur ce fond uniforme des écrits de la fin du XVIe siècle, le « Dit exact », avec le reste des œuvres d'Isaïe, tranche nettement et opère une véritable révolution. Une tentative est faite pour établir le renom de sainteté du Grec et exalter sa mémoire. Elle s'exprime dans des termes très similaires, dans le « Dit », la « Brève confession » et la « Courte préface ». Le « Dit » fait de Maxime « le *staretz* merveilleux », le « très sage » et « très bon », « maître », « Père », « prophète » et « apôtre »; il l'appelle le « constructeur (stroïtel) des mystères du Saint-Esprit », le « zélateur de la vie céleste », la « source abondante d'enseignements divins », le « second chérubin », saint Jean Chrysostome étant le premier; il affirme que Maxime ne serait « à la vérité inférieur en rien aux Docteurs œcuméniques » et mériterait d'être « commémoré avec les élus de Dieu » (1). La « Brève confession » déclare Maxime un « *staretz* inspiré », un saint maître », un « divin prédicateur », un « confesseur », un « Défenseur de la foi » (2). La « Courte préface », enfin, qualifie de « divinement inspiré » le recueil d'œuvres et de lettres, constitué par Maxime (3).

5. Par le « Dit » et par la « Courte préface », le merveilleux est introduit dans la vie de Maxime: nous entendons parler de l'apparition d'un ange qui lui promet le séjour des bienheureux (4), épisode qui n'est conté nulle part ailleurs au XVIe siècle. Sa relation témoigne de la part de l'auteur du « Dit » d'un état d'esprit mystique qui est bien celui d'Isaïe, dans certaines notes de qui nous trouvons des récits bizarres qui laissent entendre que Maxime lui serait apparu à plusieurs moments de sa vie (5).

6. Isaïe avait des raisons toutes personnelles de vouer un culte exalté à l'hagiorite. Venu à Moscou pour se procurer, entre autres, la traduction slavonne du « Commentaire de saint Jean Chrysostome de l'évangile selon Mathieu », effectuée par le moine

(1) BELOKOUROV, p. XVIII, l. 16-19; p. XXII, l. 9-25; p. XXVII, l. 18-p. XXVIII, l. 14.

(2) SYRKOU, *Op. cit.*, p. 498.

(3) BELOKOUROV, p. IV, l. 14.

(4) BELOKOUROV, p. IV, l. 8-10, et p. XX, l. 13-14.

(5) « Visite » du Grec à Isaïe à Vilna en 1560, pour le prévenir du danger de se rendre à Moscou. Autre « visite » à Vologda, en 1562, pour le consoler dans sa prison (ABRAMOVITCH, *Op. cit.*, p. 8).

Sylvain en collaboration avec Maxime, il y rencontre un sort en bien des points semblable à celui du moine grec; il est mêlé comme lui à des intrigues politiques, retenu contre son gré, accusé d'hérésie, maltraité, emprisonné et envoyé en réclusion. Dans la destinée de Maxime, Isaïe reconnait sa propre odyssée. Il lui paraît dès lors tout naturel d'octroyer à l'hagiorite la palme du martyre. D'instinct aussi, lorsqu'il parle de lui-même, il emploie les mêmes termes que pour décrire le sort de son héros. On retrouve ainsi dans la « Lamentation » de paroles empruntées à la « Lamentation » de Maxime qu'elle imite: « Ne t'afflige pas et ne te chagrine pas, ô mon âme bien-aimée... » (1). Et dans sa « Grande confession », adressée à Ivan IV, il s'inspire de la « Confession orthodoxe » due au Grec, commençant, comme lui, son œuvre par le Credo. En somme, il le prend en exemple au point de s'identifier à lui.

7. Signalons encore que les écrits d'Isaïe puisent tous quelques renseignements à une source commune, la « Préface » du moine Sylvain à la version russe du « Commentaire de saint Jean Chrysostome ». Le « Dit » et la « Brève confession » reproduisent le passage relatif à la traduction par Sylvain du « Commentaire »: « de la très sage langue grecque, en langue russe, avec l'aide et l'assistance (razoumom i nakasanieme) de Maxime » (2), et la « Courte préface » lui emprunte les épithètes décernées à la ville de Moscou, « la très célèbre et glorieuse mère de toutes les villes » (3). Or, si l'on se souvient que le but de la mission d'Isaïe en Moscovie, était entre autres, de rapporter en Lithuanie ce « Commentaire », il semble normale de le voir s'en iuspirer dans tous ses écrites. A nouveau, nous sommes amenés à constater la similitude existant entre le « Dit exact » et les différents autres écrits d'Isaïe, ce qui tend à prouver qu'il en est bien l'auteur.

Date et circonstances de la rédaction du « Dit exact »

La chronologie de la vie du diacre Isaïe en Moscovie n'ayant pas été définitivement établie, force nous est, pour fixer l'époque et les circonstances de la rédaction du « Dit », de reprendre succin-

(1) Abramovitch, *Op. cit.*, p. 8, et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 452.

(2) Belokourov, p. xx, l. 3-6, et Syrkou, *Op. cit.*, p. 497.

(3) Belokourov, p. v, l. 4-5, et Syrkou, *Op. cit.*, p. 497.

tement les évènements qui la jalonnent. Isaïe, originaire de Kamenetz Podolsk, mais venant du monastère de Petchera à Kiev, arrive à Moscou à la fin de 1561. Nous possédons une lettre de septembre de cette année, adressée par l'évêque Siméon de Smolensk à Ivan IV, mentionnant le passage du moine en route vers la capitale russe [1]. Syrkou se trompe donc en attribuant la mission d'Isaïe à l'influence de Kourbski qui ne chercha refuge en Pologne qu'en 1563 [2]. Si donc les deux premiers biographes de Maxime se sont rencontrés, ce n'a pu être qu'en Moscovie, entre 1561 et 1563. En fait, il est probable qu'ils ne se sont jamais vus, car ni Kourbski, ni Isaïe ne parlent l'un de l'autre.

La mission d'Isaïe à Moscou paraît liée à une intrigue politique. Il semble qu'en dehors du but officiel de son voyage, se procurer une bible slavonne et la traduction russe du « Commentaire de l'évangile selon Mathieu », Isaïe ait été chargé officieusement de compromettre aux yeux d'Ivan IV le métropolite cyzique Jérémie, en route au même moment vers la capitale russe. Il s'agissait d'éviter un rapprochement entre Moscou et Constantinople, opposé aux intérêts de la Pologne. En effet, Isaïe s'est empressé d'informer l'évêque de Smolensk que pendant son séjour en Lithuanie, Jérémie a « baisé la croix au roi de Pologne et à la Rada ». Cet acte de soumission au roi catholique, dont l'évêque de Smolensk, dans sa lettre précitée, avertit Ivan IV, vaut au délégué du partriarche un accueil des plus froids. Le souverain moscovite refuse d'abord de le recevoir. Pour se disculper, Jérémie accuse à son tour le moine de Petchera d'intriguer au profit du roi de Pologne et de nourrir des sentiments religieux pro-latins. Ivan IV qui a intérêt à ménager Jérémie, porteur de l'acte de reconnaissance de son titre de tsar par le patriarche [3], accepte ses explications. Isaïe connait alors la disgrâce et est envoyé en 1562 en réclusion à Vologda, d'où il est transféré quatre années plus tard à Rostov. C'est de sa prison monastique en cette dernière ville qu'il envoie à Ivan IV en 1566 sa « Grande confession », écrite dans le but de

[1] Saint-Petersbourg, Archives du Ministère des Affaires étrangères, *Gretcheski stateiny spissok*, nº 1, fol. 174 (Belokourov, p 211, sv., et n. 2).

[2] Syrkou, *Op. cit.*, p. 536.

[3] M. A. Obolenski, *Sobornaïa gramota doukhovenstva Pravoslavnoi Tzerkvi, outverjdaiouthtchaia san tsaria za Vel. Kn. Joannom IV Vassilievitchem, 1561 g.*, Moscou, 1850, p. 39.

prouver son attachement à l'orthodoxie. C'est là aussi, qu'en 1567, il rédige sa « Lamentation » (1).

Malgré sa requête au souverain, des années s'écoulent avant que les autorités russes ne s'intéressent à nouveau au sort d'Isaïe. Toutefois, en 1581, il est rappelé à Moscou et Ivan IV le reçoit personnellement en audience. Nous sommes à l'époque proche de l'instauration du patriarcat moscovite et un effort est accompli pour réconcilier les deux partis antagonistes au sein de l'Église russe, celui fondé par Joseph de Volotzk et celui inauguré par Nil de la Sora, auquel se rattache Maxime, dont Isaïe répand les idées. C'est dans le cadre de cette politique d'apaisement que le moine kamenetzien est transféré au monastère de la Trinité et de saint Serge.

Isaïe assiste ainsi à Moscou au concile d'avril 1591: dans sa « Courte préface », il énumère les sièges métropolitains qui y sont représentés (2). Mais peu après il retombe en disgrâce et se voit, pour la seconde fois, envoyé en détention à Rostov. C'est alors qu'il rédige la « Brève confession » qu'il adresse au tsarévitch Théodore, le successeur d'Ivan IV, pour faire valoir à nouveau sa fidélité à l'orthodoxie. C'est à Rostov aussi qu'il compose la « Courte préface », dernier document que nous possédons de lui. Sa trace en Moscovie se perd par la suite. Nous reviendrons plus loin sur l'énigme de son existence ultérieure.

Pour affirmer que la « Courte préface » a été composée pendant la seconde période de réclusion d'Isaïe à Rostov, nous nous sommes basé sur la date d'« avril 1591 » que ce document renseigne comme étant celle du concile tenu à Moscou, indication qui nous fournit un *terminus post quem*. Toutefois cette date ne se trouvant indiquée que dans l'une des deux copies existantes du texte, M. Klostermann la juge incertaine (3). Nous ne partageons pas sa méfiance, car la copie qui donne la date du concile, et figure sous le titre de « Courte préface » au *cod. 62* de la Laure de la Trinité-Saint-Serge, est notoirement plus ancienne que celle, intitulée « Dit abrégé », où ce détail est absent, et qui se trouve au *cod. 850* de la Bibliothèque synodale de Moscou. La comparaison des deux pièces

(1) Abramovitch, *Op. cit.*, p. 4 et 6.
(2) Belokourov, p. iv, l. 25-p. v, l. 5.
(3) Klostermann, *Maxim Grek in der Legende*, Stuttgart, 1934, p. 193 et n. 144.

le montre clairement. Le *cod. 62* désigne Job simplement par ses titres de « patriarche de Moscou et de toute la Russie », comme le ferait un de ses contemporains. Le *cod. 850* fait de Job « le grand pasteur », épithète qui n'est possible qu'à la suite du recul des temps (1). Autre particularité: la désignation de Rostov dans le *cod. 62*, comme étant « au delà de Moscou », caractéristique pour l'auteur originaire de Kamenetz-Podolsk et venant de Kiev, est supprimée dans le *cod. 850* (2); elle n'a évidemment aucun sens pour le copiste moscovite. Enfin le *cod. 850* contient un passage défectueux rendant le texte inintelligible pour qui ignore le passage parallèle du *cod. 62*:

Cod. 850 (*Synodale*)

« Alors, sous l'inspiration et l'injonction du Saint-Esprit, il (Maxime le Grec) rédigea en prison un canon au saint et adoré Paraclet et, éclairé par le Saint-Esprit, lorsqu'il fut libéré et plus en prison » (3).

Cod. 62 (*Trinité-Saint-Serge*)

« Alors, sous l'inspiration et l'injonction du Saint-Esprit, il (Maxime le Grec) rédigea en prison un canon au saint et adoré Paraclet; et, éclairé par le Saint-Esprit, lorsqu'il fut libéré et plus en prison, il composa son livre sacré et divinement inspiré » (4).

Ainsi qu'on le constate, toute la finale manque au texte du *cod. 850*. Il en résulte qu'on y trouve affirmé que le canon fut écrit en prison et en même temps en liberté et non plus en prison. C'est que le copiste russe à voulu faire de l'écrit une simple introduction au canon, en supprimant toute mention de la rédaction du livre par Maxime. Il s'y est pris cependant de façon maladroite est a rendu le passage incompréhensible.

Notre analyse conclut en faveur de l'authenticité de la version du *cod. 62* et par conséquent de la composition de la « Courte préface » après 1591. Notons que les deux versions donnent à Job le titre de patriarche (5) et que le patriarcat a été constitué en Moscovie en 1589. Cette date nous donne de toute façon un *terminus post quem* à la « Courte préface », et nous n'aurions pas

(1) BELOKOUROV, p. IV, l. 26-27, et p. V, l. 29.
(2) BELOKOUROV, p. V, l. 9, et p. VI, l. 6.
(3) BELOKOUROV, p. V, l. 24-27.
(4) BELOKOUROV, p. IV, l. 10-14.
(5) BELOKOUROV, p. IV, I. 26 et p. V, l. 29.

soulevé le problème du dècalage des deux années, s'il n'avait son importance pour la détermination de la date précise de la rédaction du « Dit exact ». Cette date peut être fixée grâce à deux constatations. Premièrement, au contraire de la « Courte préface », le « Dit » a été rédigé avant l'approbation solennelle du canon par le concile, car seule la « Courte préface » renseigne sur cette approbation ([1]). Le « Dit » ne parle que de la composition du canon par Maxime ([2]), et on concevrait malaisément qu'Isaïe qui, dans la « Courte préface » fait grand état de la reconnaissance du canon, passât l'évènement sous silence lorsqu'il en conte l'histoire dans le « Dit ». La date d'avril 1591, du concile, nous fournit ainsi un *terminus ante quem* au « Dit ». Secondement, le « Dit » est postérieur à octobre 1590, date de la découverte du canon, connue par le *cod. 357* de la Bibliothèque synodale de Moscou, qui porte la mention suivante: « En octobre de l'an 1590 ce canon au Saint-Esprit a été recopié sur l'ordre du patriarche Job par le moine Isaïe, originaire de Kamenetz Podolsk » ([3]). Il y a donc tout lieu d'affirmer que le « Dit », postérieur à la « découverte » du canon et antérieur au concile, a été composé entre octobre 1590 et avril 1591.

L'endroit où le « Dit » a été composé est aisé à déterminer: c'est la Trinité-Saint-Serge, où résidait Isaïe. Ce monastère détenait, en effet, le recueil des « soixante-quatorze discours » dont ce dernier se sert lorsqu'il passe en revue dans le « Dit » les œuvres de Maxime ([4]); et c'est le rappel des derniers jours du Grec dans ce monastère que le moine kamenetzien nous conserve: son aspect physique et les circonstances de ses obsèques. De plus, le monastère de la Trinité reçoit dans le « Dit » le titre de « maison de la Trinité vivifiante et du saint thaumaturge Serge », épithète laudative qui contraste avec la désignation du monastère de Volotzk par la brève formule de « monastère de Joseph » ([5]). On y lit aussi que c'est à l'intercession de l'un des higoumènes de la Trinité que Maxime a été élargi ([6]), alors que le monastère de Volotzk est

([1]) Belokourov, p. iv, l. 25 - p. v, l. 5; et p. v, l. 27 – p. vi, l. 2.

([2]) Belokourov, p. xx, l. 14-16.

([3]) Belokourov, p. 211.

([4]) Belokourov, p. xxiv, l. 9-10. - Voir les détails sur ce recueil, daté de 1563, ci-après, p. 169: dans l'Analyse historique du contenu du « Dit »: xxii, 24-xxviii, 9.

([5]) Belokourov, p. xxii, l. 5-6; et p. xx, l. 11-12.

([6]) Belokourov, p. xxi, l. 18-19.

représenté comme le lieu où Maxime a été maltraité et martyrisé ([1]). Tout cela montre avec évidence que le « Dit » a son origine dans les murs de la Trinité-Saint-Serge.

La date de la rédaction du « Dit exact » dans les mois précédant le concile de 1591 et sa composition dans la célèbre abbaye où les conciles étaient habituellement préparés, suggèrent l'idée que le « Dit » a été écrit en vue du concile. Job, établi patriarche russe deux ans auparavant, voulait sans doute promouvoir à ce concile, et la canonisation de Joseph de Volotzk demandée par les « joséphiens », et la réhabilitation de Maxime le Grec, réclamée par le parti grécophile, lié au nom de Nil de la Sora. Un premier pas en faveur de Maxime avait été tenté, du reste, trois ans auparavant, lors de la visite à Moscou du patriarche de Constantinople Jéremie II lequel avait été prié de lever l'excommunication qui pesait sur lui ([2]). La voie était ainsi ouverte à une nouvelle action en faveur du Grec. Mais sur quel document le concernant, le concile pouvait-il se baser pour en décider? Non pas, certainement, sur le « Dit » écrit par Kourbski; il aurait fallu en dévoiler l'auteur et le seul nom du défenseur des privilèges des princes apanagés et des boyards eut risqué de compromettre l'unité de l'assemblée. Ceci nous fait penser que Job a été amené ainsi à faire écrire une nouvelle « Vie », par ce moine étranger, Isaïe, grand admirateur de Maxime. Telle est, selon nous, l'origine du « Dit exact ». Mais Isaïe, dans le travail qui lui est confié, révèle les différents détails de la biographie du Grec désagréables aux Russes. Il parle de tractations du grand prince avec le sultan et s'étend sur les mauvais traitements que les moines de Volotzk ont fait subir à l'athonite. Il outrepasse ainsi l'objectif qui lui a été assigné et jette le discrédit sur les Moscovites, s'attirant certaines inimitiés des membres les plus influents du concile. La nouvelle idée de la sainteté de Maxime, qu'il répand, doit paraître également choquante car la condamnation du Grec pour hérésie, au début du siècle, est encore présente à toutes les mémoires. On est prêt à admettre sa réhabilitation, mais non sa sainteté. Le concile se borne donc à authentifier son canon. Quant

([1]) Belokourov, p. xx, l. 10-13.

([2]) L'acte en est resté inédit, mais l'on en retrouve des copies manuscrites. *Cf.* Belokourov, p. cccxiv, n° 243; A. Vostokov, *Opis. roussk. i slav. rouk. Roum. Mouzea*, St.-Petersbourg, 1842, p. 378; et Th. Dobrianski, *Opis. rouk. Vilenskoi Poubl. Bibl.*, Vilna, 1882, p. 407.

au moine intrigant et exalté, venu de Russie kievliene. il subit le contrecoup du mécontentement soulevé par ses initiatives, et est renvoyé à Rostov dans son demi-exil.

Analyse historique du contenu du « Dit exact »

L'attribution que nous avons faite du « Dit exact » au diacre Isaïe et la détermination de l'époque et des circonstances de sa redaction vont nous en faciliter l'analyse historique. Pour rendre plus aisé le recours au texte publié par Belokourov en appendice de son livre sur la *Bibliothèque des souverains moscovites,* nous en numéroterons les lignes.

p. XVIII, l. 14-15. « Dit exact . . . ».

Le mot « exact » utilisé dans le titre montre l'intention d'Isaïe d'établir une fois pour toutes la vérité sur Maxime ([1]). Visiblement, il désire rectifier le premier « Dit » composé par Kourbski, Moscovite, qui avait cru devoir taire certains faits de l'histoire du Grec, désagréables aux Russes. Isaïe, étranger, n'a pas ce scrupule.

p. XVIII, l. 16-21. Maxime est d'origine grecque, et fait ses études en Grèce et à Florence en Italie.

Dans le texte, au lieu de Grèce, on lit: « en sa patrie en Palestine » M. Klostermann croit pouvoir trouver là l'affirmation de l'auteur du « Dit » que la patrie de Maxime aurait été la Terre

([1]) « Skazanie izvestno ». Klostermann prend le mot « izvestno » dans son acception moderne d'« Izvestnoie » et le traduit par « connu » (Klostermann, *Op. cit.*, p. 191), acception qui se retrouve dans un manuscrit défectueux de date récente, le *cod. 1165*, fonds Oundolski, de la fin du XVII[e] siècle (Belokourov, p. xviii, n. 2; p. ccxlvii, n[o] 43). Or au XVI[e] siècle le sens d'« izvestno » ne laisse aucune place au doute. Il signifie « fidèle », « exact ». La table de matières du recueil d'œuvres de Maxime, de 1563, dont se sert Isaïe, s'intitule précisément « Skazanie izvestno glavan », ou « Table exacte des chapitres » (A. Popov, *Opis rouk. bibl. A. I. Khloudova,* Moscou, 1872, p. 150). « Izvestno » est l'équivalent du latin « certa ». Dans son *Oratio contra latinos*, Maxime écrit: « sed callentem scientia certa ea quae... », ce qui est traduit en vieux russe par: « no vedouchtchago svideniem izvestnym iage... » (Texte latin in P. Aurelo Palmieri, *Un opera polemica di Massimo il Greco, Bessarione* (Rome), 1912, p. 74; texte russe *in* Maxime le Grec, *Oeuvres, Op. cit.*, t. I, p. 260).

Sainte ([1]). Or, le terme « Palestine », ainsi que nous l'avons signalé, est fréquemment utilisé en russe dans le sens de terre natale ou de lieu de résidence habituelle. On lit, par exemple, au folio 140 du *cod. 1553* de la Bibliothèque publique de St-Pétersbourg, que Maxime était venu « de la Palestine du Mont Athos » ([2]). L'intention d'Isaïe en usant du terme « Palestine » ne laisse aucun doute, ainsi que le montre le passage parallèle de la « Courte préface », où il est remplacé par « la Grèce »:

Dit exact (p. XVIII, l. 16-20)	*Courte préface* (p. IV, l. 1-4).
« Le *moine maxime... Grec de naissance, étudia en sa patrie* en Palestine, et *en Italie...* »	« *Maxime... moine, Grec de naissance... Etudia... en son pays* en Grèce, et... *en Italie...* »

Isaïe ne fait, du reste, que répéter Maxime. Le texte du « Dit » est particulièrement révélateur à cet égard:

Dit exact (p. XVIII, l. 16-21)	MAXIME LE GREC
« Le moine Maxime... *Grec de naissance, étudia en sa patrie* en Palestine, et en Italie *en la très belle et très bonne cité de Florence...* »	« Je suis *Grec et c'est en* terre grecque que je suis né et ai été éduqué ([3]) ». « *Florence* est une *très belle et très bonne cité*, parmi celles que j'ai visitées moi-même ([4]) ».

Gorski a donc raison d'affirmer, en commentant notre passage, que « par Palestine, il faut entendre, naturellement, le lieu natal de Maxime » ([5]).

p. XVIII, l. 21-24. Ses études terminées, Maxime se fait moine à la Sainte Montagne, au monastère de Vatopédi.

([1]) KLOSTERMANN, *Op. cit.*, p. 201 et n. 184.

([2]) Texte cité dans A. RODOSKI, *K mater. dlia ist. slav.-roussk. bibliographii, in Khrist. Tchtenie*, 1882, n° 2, p. 613. – Le *Slovar Tzerk.-Slav. i Roussk. iazyka*, de l'Académie Impériale des Sciences (St-Petersbourg, 1847), donne sous le mot « Palestina » un passage du « Voyage de Lepekine » (I, 3): « il y avait dans leur Palestine (c. à. d. dans leur pays) une mortalité parmi les chevaux ».

([3]) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. I, p. 36.

([4]) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. III, p. 194.

([5]) (A. V. GORSKI), *Maxime Grec, Sviatogoretz, in Prib. k izd. Tvor. Sv. Otzev v roussk. perev.*, t. XVIII, Moscou, 1859, p. 147, n. Г.

La profession monastique de Maxime à Vatopédi est mentionnée dans plusieurs de ses écrits et dans les actes de l'époque le concernant.

p. XVIII, l. 24-XIX, l. 3. Cependant le grand prince moscovite Vassili III adresse une requête au sultan de Turquie, lui expliquant qu'il possède en sa « conservation de livres » (knigokhranilitza) de nombreux manuscrits grecs non traduits en russe, et le priant de lui procurer un traducteur.

Isaïe reprend visiblement à Kourbski le renseignement sur l'existence de ces manuscrits et sur la nécessité, pour les Russes, d'en posséder une traduction. Kourbski, dans son « Dit sur Maxime, moine hagiorite », s'étend longuement sur cette question (1). Le récit d'Isaïe ne diffère du sien que dans l'explication qu'il donne des tractations engagées. Selon le prince, celles-ci auraient été menées avec le patriarche de Constantinople et, selon lui, avec le sultan. Mais les deux biographes ont ceci en commun, de négliger la relation selon laquelle c'est avec le Protos de la Sainte-Montagne que Vassilli III aurait négocié directement, ce qu'affirme Maxime (2), et que renseignent les actes diplomatiques de l'époque (3). Néanmoins, il est certain que le patriarche et le sultan se sont immixés dans l'affaire (4). Se séparant de la version officielle des événements, Kourbski et Isaïe révèlent chacun un côté différent de la situation, dont il n'était pas possible de parler à l'époque de Maxime, vu la rupture existant alors entre l'Église russe et le patriarcat et l'hostilité règnant entre Moscou et les Turcs. Ils cherchent à rétablir les faits, conformément aux informations qu'ils récoltent à Moscou, où l'on garde le souvenir des difficultés rencontrées par la délégation russe dans sa mission au Mont Athos. En outre, la version d'Isaïe s'appuie peut-être sur l'ambassade de Korobov auprès du sultan (5) à l'époque de la venue de Maxime.

(1) Belokourov, p. xxxi, l. 11-14, et p. xxxiii, l. 12-14.

(2) Maxime le Grec, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. II, p. 299.

(3) Prince M. A. Obolenski, *Actes relatifs à l'arrivée de Maxime le Grec*, *in Vrem. Imp. Mosc. Ob. Ist. i Drev. Ross.*, t. V, 1850, p. 31-33; et *Acty Istor.*, t. I, St-Petersbourg, 1841, p. 175-176.

(4) Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, *Op. cit.*, p. 339-346.

(5) *Monuments des rapports diplomatiques... avec la Turquie*, *in Sbornik Imp. Ist. Ob.*, t. 95(2), St-Petersbourg, 1895, p. 106, 129, 140, 141, 229.

En face d'une situation diplomatique compliquée, Isaïe et Kourbski choisissent, parmi les renseignements qu'ils se procurent, ceux qui s'accordent le mieux avec l'esprit dans lequel chacun d'eux rédige son « Dit ».

p. XIX, l. 4-16. Le sultan accueille favorablement la demande du prince moscovite et s'occupe de lui chercher un traducteur. Il songe à un laïque qui, marié et père de famille, décline l'offre et recommande Maxime, un ancien condisciple et fils de voïvode.

En fait, nous le savons, le choix d'un traducteur a mis aux prises Athos, le patriarcat et la Sublime Porte. Les récits des tractations qui s'ensuivent ne se contredisent pas, mais plutôt se complètent. Selon les pièces d'archives et Maxime, le prince moscovite aurait demandé nommément à Athos un moine appelé Sabbas, qui aurait refusé de partir par suite de son grand âge, Maxime ayant alors été désigné pour le remplacer (1). Selon le « Dit » de Kourbski, le patriarche aurait envisagé les moines Daniel et Maxime, et finalement choisi ce dernier (2). Selon le passage du « Dit exact » que nous commentons, le sultan aurait voulu l'envoi d'un laïque. Il s'agit peut être de Jean Grégoropoulos, un ami de Maxime, qui semble avoir quitté l'Italie en même temps que lui, et dont nous savons qu'il avait une fiancée en Crête. Si la Sublime Porte avait songé à un laïc, c'est qu'elle le considérait moins apte qu'un ecclésiastique à servir d'agent au patriarcat en vue d'un rapprochement avec Moscou, toujours ennuyeux pour les Turcs. Quoiqu'il en soit de Grégoropoulos, la candidature de Maxime semble avoir été finalement agréée par la Sublime Porte, à laquelle il n'était peut-être pas inconnu. Il est significatif qu'à son procès à Moscou, Maxime se soit vu reprocher d'entretenir une correspondance avec les pachas et même avec le sultan (3).

Le titre de « fils de voïvode » donné à Maxime dans le « Dit », se trouve également dans la « Courte préface » (4). Cette expression semble particulière à Isaïe, Russe méridional; elle équivaut à celle

(1) OBOLENSKI, *Actes*, *Op. cit.*, p. 32; et MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 229.

(2) BELOKOUROV, p. XXXI, l. 18-p. XXXII, l. 4.

(3) « Procès verbal des débats judiciaires »: (O. BODIANSKI), *Prenie Daniila, Mitropolita Moscovskago, so inokom Maximom, in Tchtenia v Ob. Ist. i Dr. Ross.*, 1847, n° 7, p. 5, col. 1.

(4) BELOKOUROV, p. IV, l. 1.

de « fils de boyard », usitée en Moscovie pour désigner l'origine noble [1]. La bonne naissance de l'hagiorite n'a d'ailleurs jamais été mise en doute [2].

p. XIX, l. 17-19. Après sa désignation par le sultan, Maxime n'accepte sa mission qu'à la suite des instances de ses confrères au Mont Athos.

Le passage est inspiré par une déclaration de Maxime qui allègue avoir été « supplié » (« oumoleni ») par toute sa confrérie d'accepter de se rendre à Moscou [3]. La rédaction en est proche de celle du passage correspondant du « Dit » de Kourbski. Ce dernier écrit que Maxime « cède difficilement », « edva oumoli » [4], aux demandes du patriarche, et dans le « Dit exact », Isaïe se sert des mêmes termes, « edva byst oumolene », pour décrire la résistance de Maxime aux supplications des moines, après sa désignation par le sultan.

p. XIX, l. 19-20. Arrivé à Moscou, Maxime traduit le « Psautier commenté » en un an et cinq mois.

Il s'agit de la traduction d'un vaste recueil de commentaires dus aux Pères grecs, but officiel de la venue de Maxime. En faisant faire ce travail, Vassili III répondait à la nécessité pour l'Eglise russe de combattre les suites de « l'hérésie des judaïsants » qui, acceptant l'interprétation juive des psaumes, mettaient en danger la doctrine chrétienne.

Le renseignement sur la durée du travail est repris aux œuvres de Maxime, dans lesquelles il est écrit « Je suis parvenu à achever la traduction en un an et cinq mois » [5]. Kourbski se contente de déclarer, dans son « Dit » que la traduction a pris « une grosse année » [6].

[1] La désignation de Maxime par « fils de voivode » est étudiée en détails dans Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident, Op. cit.*, p. 55-62.

[2] Les dignitaires et princes russes s'adressent à Maxime en l'appelant « Gospodine » ou « Seigneur »: « Lettre à Maxime de Th. Karpov », *in* N. Nikolski, *Mater. dlia ist. drev. rouss. doukh. pismennosti, in Khrist. Tchtenie*, t. 89, 1909, p. 1123; et « Instruction de l'affaire de Maxime », in Obolenski, *Sbornik*, Moscou, 1838, p. 5.

[3] Maxime le Grec, *Oeuvres, Op. cit.*, t. II, p. 317.

[4] Belokourov, p. xxxii, l. 4

[5] Maxime le Grec, *Oeuvres, Op. cit.*, t. II, p. 300.

[6] Belokourov, p. xxxv, l. 16.

p. XIX, l. 21-26. Maxime est aidé dans son travail par deux interprètes Blaise et Nikita, gens compétents, ayant fait leurs études à Rome. Il traduit par écrit le grec en latin et ceux-ci le traduisent du latin en russe. Deux scribes leur sont adjoints, le moine Sylvain et Michel Medovartzev.

Isaïe commet plusieurs méprises dans ce passage. Il a sous les yeux le texte de Maxime qui désigne les interprètes par les noms de Blaise et de « Mitia », les copistes étant Sylvain et Michel Médovartzev (1). Mais étant d'origine étrangère, il se trompe et traduit le diminutif « Mitia » par Nikita, alors que Kourbski dans son « Dit », le rend correctement par Dimitri (2). Aucun des deux interprètes n'a étudié à Rome. Blaise, originaire de Novgorod, a fait ses études probablement à l'école latine existant en cette ville. Dimitri Guerassimov, « Mitia », semble avoir fait les siennes en Livonie (3). Mais en tant que fonctionnaires au Département des ambassades à Moscou, ils ont été envoyés en mission en Occident au cours de leur carrière, notamment à Rome (4). De là probablement la méprise faite par Isaïe, sur leurs études en cette ville.

Dernier détail: Maxime ne traduisait pas « par écrit » le grec en latin, mais oralement. Nous possédons une lettre de Dimitri Guerassimov, dans laquelle il nous décrit la façon dont le travail s'effectuait: « Il (Maxime) traduit oralement (skazyvaiete), et nous le traduisons oralement (skazyvaieme) en russe, aux scribes » (5). Cependant il est vrai que la préface de la traduction de l'œuvre, rédigée par Maxime, a été écrite en latin puis traduite en russe (6).

p. XIX, l. 26-p. XX, l. 3. La traduction du « Commentaire » est menée à bonne fin, en même temps que celle d'autres livres utiles à l'âme, et Maxime corrige de plus, à grand peine, les diverses traductions russes existantes.

(1) Maxime le Grec, *Oeuvres, Op. cit.*, t. II, p. 316.
(2) Belokourov, p. xxxv, l. 7.
(3) Jovius Paulus, Novocomensis Episcopi, Nuncevini Moscovia, *Opera omnia*, Bâle, 1577-1590, t. I, p. 82.
(4) Dimitri Guerassimov, par exemple, a été envoyé à Rome en 1526, porteur d'une missive à Clément VII (*Poln. sobr. roussk. lietop.*, t. VIII, St-Petersbourg, 1859, p. 271).
(5) « Lettre de Dimitri Guerassimov à Missiour Mounekhine », in Gorski, *Op. cit.*, p. 190.
(6) A. I. Sobolevski, *Perevodnaia literatoura Moskovskoi Roussi*, St-Petersbourg, 1903, p. 261 et n. 2.

Comme Kourbski [1], Isaïe ne fait état, pour la première période de séjour de Maxime en Moscovie, que de ses travaux de traduction et de correction de traductions. Tous deux négligent de parler des écrits originaux composés pendant ce temps [2]. Évidemment, la principale occupation de Maxime, pendant ces sept années, fut le travail de traduction et ses quelques travaux originaux s'effacent à côté de l'ampleur de cette œuvre. On n'appréciera leur réel intérêt que lorsque l'on aura réuni, au XVIIe siècle, ses écrits et ses lettres en recueils.

Outre le volumineux « Commentaires des Pères grecs sur le Psautier », dont les Moscovites faisaient grand état, Maxime traduisit la « Vie de la sainte Mère de Dieu », de Métaphraste, et un « Commentaire des Actes des Apôtres » [3]. Il corrigea les versions slaves des livres liturgiques: le Pentekostarion et l Horlogéon, le Psautier, l Évangéliaire et les Actes des Apôtres. Il rectifia également le Symbole de la foi, dont la version russe s'écartait du texte authentique [4]. Mais les Moscovites étaient très attachés à la lettre de leurs livres saints et, tandis que ses traductions des Commentaires étaient appréciées, les corrections qu'il apportait à leurs livres le rendirent impopulaire. Le clergé russe jugeait à bon droit que le travail de l'hagiorite en ce domaine n'offrait pas de sécurité suffisante. Contre ces critiques, Isaïe invoque le travail considérable que les corrections ont occasionné à Maxime.

p. XX, l. 3-7. Pendant ces travaux, Maxime fait exécuter, « sous sa direction et avec son aide », par le moine ruthène Sylvain, la traduction du Commentaire de saint Jean Chrysostome de l'Évangile selon saint Mathieu ».

Il s'agit du volume qu'Isaïe était chargé de se procurer à Moscou, et c'est à sa préface, écrite par Sylvain, qu'il emprunte,

(1) Belokourov, p. xxxvi, l. 13.

(2) Les principales œuvres originales de Maxime datant de cette période de sa vie, sont: l'« Epître dédicatoire au Recueil des Commentaires sur le Psautier », et *Oratio contra latinos* (Maxime le Grec, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. II, p. 296-319, et t. I, p. 267-322).

(3) « Procès verbal des débats judiciaires », (Bodianski), *Op. cit.*, p. 7, col. 2.

(4) Maxime le Grec, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. I, p. 37; « Procès verbal des débats judiciaires », (Bodianski), *Op. cit.*, p. 9, 10, 12, 13; et Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, p. 966, sv.

entre autres (1), les renseignements qu'il donne sur la part prise par Maxime à cette traduction.

p. XX, l. 6-13. Cependant à l'instigation du diable et à la suite d'intrigues de personnes hostiles, Maxime est arrêté, jeté en prison et mis dans les chaînes. Au monastère de Volotzk, il subit le supplice de la fumée et supporte diverses avanies. Souvent il est trouvé inanimé.

Isaïe s'inspire visiblement de Kourbski, lorsqu'il invoque l'intervention des forces infernales pour expliquer les malheurs de Maxime (2). Pour décrire les souffrances du Grec, il se sert des lettres de ce dernier et leur reprend les termes qu'il emploie: « prison » (temnitza), « chaînes » (okovy), « diverses avanies » (razlitchnyia ozloblenia) (3).

p. XX, l. 13-14. La patience témoignée par Maxime dans ses épreuves, lui vaut l'apparition d'un ange, venu le consoler et lui promettre le séjour des bienheureux.

L'épisode de l'ange paraît être improvisé par Isaïe, car on ne le retrouve relaté par personne avant lui. Quant à la phrase placée dans la bouche de l'ange, elle est composée à l'aide d'un passage de la « Confession de foi orthodoxe » de Maxime:

« *Dit exact* »	MAXIME (4)
« Par ces *peines*, tu te *libéreras des peines éternelles* ».	« J'endurerai toutes ces *peines* temporelles, afin de me *libérer des peines éternelles* ».

p. XX, l. 14-18. L'hagiorite rédige dans sa prison un canon et une prière au Saint-Esprit, qu'il trace au charbon sur le murs, étant dépourvu d'encre et de plume.

Nous doutons de l'authenticité de ce canon, dont Isaïe prend copie, sur l'ordre du patriarche Job, soixante années après l'emprisonnement de Maxime à Volotzk. Il nous paraît peu probable qu'une inscription faite au charbon sur un mur de prison, ait pu se conserver pendant pareil laps de temps. D'ailleurs, le texte que

(1) Voir ci-dessus, AUTEUR DU « DIT EXACT », fin.
(2) BELOKOUROV, p. XXXVII, l. 1 et sv.
(3) MAXIME LE GREC, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. II, p. 370.
(4) MAXIME LE GREC, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. I, p. 37.

publie la Laure de la Trinité et de saint Serge comporte dix pages imprimées et n'est pas rédigé dans le style de l'hagiorite (1).

L'affirmation que Maxime était généralement privé de moyens d'écrire, à Volotzk, ne correspond pas à la réalité des faits, car le catalogue des manuscrits de ce monastère et le Grand Ménologue du métropolite Macaire semblent témoigner, qu'au contraire, il y aurait été occupé par les moines « joséphiens » à des travaux de traduction. Il n'a certainement pas été privé de moyens d'écrire, puisque à son second procès, en 1531, on lui a reproché d'avoir abusé de la plume et de l'encre pendant sa détention à Volotzk, en envoyant secrètement des lettres à ses sympathisants de Moscou (2).

p. XX, l. 19-20. Le sort de Sylvain, enfermé avec Maxime chez les moines « joséphiens » est tragique. Alors que l'hagiorite survit, son collaborateur succombe au supplice de la suspension dans la fumée.

Le renseignement sur la mort de Sylvain à Volotzk semble fondé sur des rumeurs répandues de ce temps. Nous trouvons, en effet, la même information dans une source indépendante: un manuscrit du XVIe siècle, ignoré par Isaïe, dans lequel il est affirmé sur la foi « de gens bien renseignés », que Sylvain mourut asphyxié à Volotzk au cours « d'un supplice par la fumée » (3). Il existe cependant d'autres versions de la fin de Sylvain. Kourbski, dans ses mémoires de Pologne, écrit qu'il fût « exterminé peu de jours » après le premier procès de Maxime, en 1525, « dans le palais épiscopal » de Moscou (4). A son tour, la « Missive de Pacien sur le second mariage de Vassili III », document bien renseigné sur le sort de plusieurs anciens associés de Maxime, raconte l'envoi de Sylvain au monastère de Solovietsk (5). Enfin, une inscription sur « L'inventaire des archives grand-princières au XVIe siècle » permet

(1) *Jitié Prepod. Otza nachego Maxima,* Laure de la Trinité et de saint Serge, 1909, p. 111-121.

(2) « Procès verbal des débats judiciaires »; (BODIANSKI), p. 4, col. 2.

(3) *Cod. 64 et 65* de la bibliothèque de Solovetzk. L'annotation renseigne sur les origines de Sylvain qu'ignore Isaïe; d'autre part, elle cite le « Dit sur Maxime, moine hagiorite », et non le « Dit exact » (PORFIRIEV, *Op. Rouk. Solov. Mon., Op. cit.*, t. I, p. 160-164).

(4) KOURBSKI, *Oeuvres*, éd. par Oustrialov, *Op. cit.*, p. 37.

(5) Texte publié dans *Tchtenia v Ob. Ist. i Dr. Ross.*, 1847, no 8, p. 4.

de supposer que Sylvain était en liberté à une époque indéterminée, lorsqu'il mourut (1). Il est difficile de choisir parmi tant d'affirmations contradictoires, mais il n'est pas exclu de penser que les récits d'Isaïe et de Kourbski soient tendancieux, le prince exilé en Pologne cherchant à jeter le discrédit sur le métropolite moscovite Daniel, ennemi de son parti, et Isaïe se ralliant aux adversaires des moines « joséphiens » (2).

p. XX, 20-XXI, 16. Transféré de Volotzk à Tver, Maxime vit d'abord très honoré aux côtés de l'évêque Acace, mange à sa table et se sert à son plat. Mais après la composition de ses épîtres théologiques et morales, ces bonnes relations sont rompues, car Acace, peu instruit, n'apprécie pas à sa valeur l'érudition inégalable de Maxime.

Ce résumé très succinct des seize années passées par Maxime en détention à Tver semble avoir été brossé en se basant sur quelques déclaration fortuites puisées dans la correspondance de l'athonite. Par exemple, lorsqu'Isaïe affirme que Maxime avait joui, dès son arrivée à Tver, des faveurs de l'évêque Acace, on est tenté de croire qu'il se réfère à la lettre au diacre Grégoire, dans laquelle l'hagiorite vante les bienfaits dont le prélat l'a comblé pendant de longues années (3). Or, quelle valeur pouvons nous attribuer a des paroles élogieuses adressées par un prisonnier au secrétaires de l'évêque dont son sort dépend? Ou encore, lorsque Isaïe avance que Maxime recevait sa nourriture de la table d'Acace, on est porté à voir la source de cette information dans la phrase finale de la même lettre, qui reproduit le verset 10 du psaume 40: « Celui qui mange à ma table, lève le talon contre moi ». Mais peut-on conclure de cette citation que l'évêque partageait son plat avec le prisonnier? Du reste, ce tableau idyllique est loin de la réalité. Tant que Daniel, responsable de la condamnation de Maxime, était métropolite, Acace, comme lui de tendences « joséphiennes », usa de rigueur à l'égard de Maxime (4). Aussi, Kourbski a-t-il raison d'écrire dans

(1) *Act. Arch. Exped.*, t. I, p. 337, caissette 27.

(2) Sur les luttes politiques et religieuses de l'époque voir: E. Denissoff, *Aux origines de l'Église russe autocéphale*, in *Revue des Études slaves*, t. XXIII, 1947, p. 66-88.

(3) Maxime le Grec, *Oeuvres*, *Op. cit.*, t. II, p. 423.

(4) Dans une lettre au métropolite Daniel, écrite de Tver, Maxime se plaint d'être « enchaîné, tenu sous les verrous, et contraint de souffrir divers maux » (*Ibid.*, t. II, p. 370).

son « Dit » que Maxime ne vit son sort s'améliorer que sous les métropolites Josaphat et Macaire ([1]).

En qualifiant l'évêque de peu instruit (malo outchene gramoty), Isaïe songe probablement à une lettre que Maxime adressait à Acace, dans laquelle il lui expliquait l'emploi des homonymes ([2]). De formation occidentale, Isaïe doit trouver la question élémentaire. Mais en Russie, où il n'existait pas encore de grammaire, pareille ignorance n'avait rien de surprenant. Elle n'excluait nullement la bonne instruction, essentiellement constituée par l'étude des Ecritures, et le monastère de Volotzk, d'où sortait Acace, était renommé comme centre d'instruction religieuse. Quant au différent entre l'hagiorite et Acace, auquel Isaïe fait allusion, il était dû à l'obstination de Maxime à vouloir corriger les textes liturgiques, et à l'opposition de l'évêque à cette initiative, attitude conforme à celle de ses supérieurs moscovites.

Isaïe utilise la « Brève réponse au concile » ([3]) de Maxime, lorsqu'il énumère dans le « Dit » les écrit originaux de l'hagiorite, mais ne retient que les œuvres morales. Il termine comme Maxime par le « Discours sur l'incendie de Tver », et c'est par la « Brève réponse » qu'il apprend que ce « Discours » a mécontenté Acace.

p. XXI, l. 17-p. XXII, l. 9. Par ordre d'Ivan IV et à l'intervention d'Arthème, higoumène de la Trinité-Saint-Serge, Maxime est transféré avec honneur à ce monastère. Cependant, par suite des longues années passées en prison et dans les chaînes, il est devenu débile, a les membres perclus et souffre des pieds. Ses yeux sont affaiblis par un écoulement continuel de larmes. Dans cet état, il finit ses jours au monastère de la Sainte-Trinité, précédé de peu par Arthème.

Les détails sur la condition physique de Maxime donnent l'impression d'avoir été recueillis chez des témoins oculaires, hypothèse vraisemblable, puisque Isaïe arriva à Moscou cinq ans après la mort de Maxime. Il doit avoir rencontré au monastère de la Trinité nombre de moines ayant encore connu l'hagiorite et se souvenant de lui, lorsqu'il y finissait sa vie.

([1]) Belokourov, p. xxxvii, l. 15-20.

([2]) Maxime le Grec, *Oeuvres*, *Op cit.*, t. III, p. 92-97.

([3]) Texte publié dans: Archevêque Philarète, *Maxime le Grec*, *Op. cit.*, p. 85.

Isaïe se trompe cependant quand il attribue à Arthème la libération de Maxime, car Arthème n'est resté que pendant quelques mois, en 1551, higoumène de la Trinité. Exilé ensuite, il a cherché refuge en Pologne où il n'est mort qu'en 1575. Isaïe confond ici Arthème et le métropolite destitué Josaphat, Assaf en vieux russe, ancien higoumène, lui aussi, de la Trinité, et qui mourut le 27 juillet 1555, peu avant Maxime (entre septembre 1555 et septembre 1556).

C'est vers 1548 que Josaphat, qui se trouvait en disgrâce au monastère de Cyrille sur le lac Blanc, avait été rappelé au monastère de la Trinité pour participer aux travaux de préparation du concile des « Cent chapitres ». Admirateur de Maxime, Josaphat avait alors probablement demandé qu'il soit associé à la tâche à laquelle la réunion de toutes les forces intellectuelles du pays étaient indispensables. L'influence de Maxime dans les travaux préliminaires au « Stoglav » est très visible. Certains historiens prétendent même qu'elle fut prépondérante sur le contenu du discours qu'Ivan IV adressa à l'assemblée.

p. XXII, l. 9-23. La mort de Maxime produit une grande émotion, et ses funérailles au monastère de la Trinité, connaissent une affluence considérable. Elles sont célébrées avec solemnité.

Belokourov accuse l'auteur du « Dit exact » de se livrer ici à un exercice de réthorique [1]. En réalité — celui-ci n'en fait pas mystère [2] —, il s'efforce de terminer l'histoire de Maxime en usant d'un style relevé, mettant son talent littéraire à l'épreuve, afin de rendre hommage à l'hagiorite. Son récit emphatique contient cependant quelques détails intéressants. La description de l'enterrement, entre autres, ne manque pas de fond historique. Il serait inconcevable, que rédigeant son « Dit » au monastère de la Trinité, où beaucoup de moines se souvenaient encore de l'évènement, Isaïe ait développé comme il l'a fait le thème des obsèques solenelles, s'il n'en avait pas été de la sorte. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait eu à la cérémonie une affluence considérable, car l'hagiorite a passé près de quarante années en Moscovie et ses travaux de traduction comme ses écrits originaux, ont été l'aliment intellectuel et moral de presque deux générations. Il a connu, il

(1) BELOKOUROV, p. 233.
(2) BELOKOUROV, p. XXII, l. 26.

est vrai, la disgrâce de l'Église et celle des princes, mais il a été réhabilité, en une certaine mesure, à la fin de sa vie. Il a vécu honoré au monastère de la Trinité et y a collaboré à la préparation de réformes religieuses et sociales. Il a entretenu une correspondance avec des dignitaires haut placés et en a reçu plus d'un dans sa cellule, tel le prince Kourbski. Le tsar Ivan IV, lui-même, n'a pas dédaigné de le visiter ni de correspondre avec lui. Une preuve matérielle subsiste d'ailleurs de l'enterrement honorable qui lui fut fait: il reçut une sépulture à proximité d'un des sanctuaires du monastère, au coin gauche de l'église de la descente du Saint-Esprit [1].

p. XXII, l. 24-p. XXVIII, l. 9. Maxime nous laisse « plus de cent » écrits originaux qu'il composa pendant ses « trentes années » de détention. On les trouve dispersés dans trois recueils: « un premier, *in-folio*, au monastère Andronic à Moscou; un second, *in-quarto*, de soixante-quatorze discours à Saint-Serge, un troisième au monastère de Kamenni ».

Isaïe évalue la détention de Maxime à trente années, ce qui embrasse toute la période entre son procès de 1525 et sa mort. Kourbski donne le chiffre de vingt-deux années [2], et, en fait, Maxime a été enfermé à Volotzk de 1525 à 1531 et à Tver de 1531 à 1548. Mais Isaïe considère visiblement que, jusqu'à sa fin, Maxime a été un prisonnier.

Selon Belokourov, aucun des trois recueils d'écrits originaux de Maxime cités dans le « Dit », ne nous a été conservé [3]. La seule chose que nous puissions affirmer, c'est qu'aucun d'eux ne se trouve aujourd'hui à l'endroit où Isaïe en a pris connaissance.

1. Ainsi, nous n'avons plus au monastère d'Andronic aucun *in folio* des œuvres de Maxime. Nous en possédons toutefois deux du XVIe siècle à l'Académie ecclésiastique de Moscou, les *cod. 42* et *153* du monastère de la Trinité [4]. Quelle que soit l'histoire de ces deux codex [5], il n'est pas permis d'affirmer d'une façon

[1] « Chronique du monastère de la Trinité et de Saint-Serge »; Belokourov, p. ix, n. 28.

[2] Belokourov, p. xxxvii, l. 14.

[3] Belokourov, p. 227.

[4] Belokourov, p. ccLxv, sv., n° 100 et 101, et *Tchténia. v. Ob. Ist. i Dr. Ross.*, 1885, p. 224, n° 19/42 et p. 232, n° 20/153.

[5] Voir cette histoire dans: E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident, Op. cit.*, p. 67-74.

catégorique qu'aucun d'eux n'ait été déposé, à un certain moment, au monastère d'Andronic du temps d'Isaïe.

2. L'*in-quarto* de soixante-quatorze écrits qu'Isaïe signale se trouver au monastère de la Trinité n'est autre, certainement, que le *cod. 73* de la collection Khloudov et le *col. 258* du musée Roumiantzev, qui sont deux tomes d'une même recueil *in-quarto*, contenant soixante-treize discours, plus une « préface » de Maxime qu'Isaïe considère comme le soixante-quatorzième. Nul doute n'est possible qu'il s'agisse de ces manuscrit, car les références d'Isaïe aux œuvres de Maxime sont données d'après l'ordre qu'elles y occupent. Ces manuscrits, rares recueils datés des œuvres de Maxime, portent l'indication qu'ils ont été achevés en août 1563 (1).

3. Isaïe ne donne pas le signalement du manuscrit du monastère Spasso-Kaménni. Cependant il est permis de croire que ce manuscrit, qu'il n'a pu consulter que pendant sa détention à Volgda, est l'original de celui de quatre-vingt deux discours que l'évêque de cette ville envoie en 1600, à un monastère de Vladimir, copie qui figure dans la collection de Tsarki sous les numéros *241* et *242* (2). S'il en est ainsi, le manuscrit dont parle Isaïe contient quatre-vingt deux discours; il se pourrait donc qu'il soit le *cod. 154* de la collection Egorov, qui est du XVIe siècle et renferme ce nombre d'écrits (3).

p. XXVIII, l. 3-17. La valeur dogmatique et morale du legs littéraire de Maxime est considérable. Ses œuvres constituent une arme puissante contre l'hérésie et une source abondante d'enseignement orthodoxe. A la société russe de faire fructifier sa parole en bonnes œuvres (plod rastouchtch). Le « Dit » se termine par une action de grâce à la Sainte-Trinité, qui a enrichi Isaïe de ses lumières à travers l'enseignement de Maxime sur la vie intérieure (onnaia otchessa).

Le passage fait pendant à la finale du « Dit » de Kourbski et se termine de façon similaire:

(1) Belokourov, p. ccxlii, no 30, et ccxlviii, sv., no 51. — Le premier volume annonce la suite « dans un second livre », les deux manuscrits sont de la même écriture, et chacun a un nombre identique de lignes par page.

(2) Belokourov, p. cclxxi, no 127 et 128.

(3) Belokourov, p. cclv, no 60.

Isaïe (XVIII, 9-17)	Kourbski (XXXVIII, 12-16)
« Et nous, ayant lu ses écrits... Amen! ».	« Et moi j'ai écrit ceci... Amen! »

Mais alors que Kourbski donne pour motif de la composition du « Dit » le succès croissant des œuvres de Maxime, Isaïe invoque leur importance dogmatique et morale. Ses appréciations sont formulées avec une autorité indéniable indiquant une connaissance théologique que Kourbski ne possède pas.

Comparaison des deux premiers « Dits » sur Maxime

Notre analyse nous a révélé le lien intime existant entre le « Dit » d'Isaïe et celui de Kourbski. Tout nous prouve qu'Isaïe a connu le « Dit sur Maxime, l'hagiorite », car les deux documents, nous l'avons vu, s'accordent sur beaucoup de points: ils mettent en relation la venue de Maxime à Moscou avec l'existence d'une bibliothèque grand-princière contenant des livres grecs dont l'Église russe réclame la traduction; ils négligent tous deux les négociations menées par Vassili III avec le Protos de la Sainte-Montagne; ils réduisent l'activité littéraire de la première période de vie de Maxime en Moscovie à ses travaux de traduction et à la révision des textes slavons; ils invoquent l'action du diable pour expliquer les persécutions qu'endure Maxime et se terminent, enfin, d'un façon analogue, par une référence aux œuvres du Grec.

Cependant, loin d'être un résumé du premier « Dit », le « Dit exact » est composé dans un esprit d'indépendance, et constitue une œuvre entièrement nouvelle. Nul passage n'est textuellement repris, et Isaïe, négligeant une partie des informations apportées par son prédécesseur, les remplace par d'autres qu'il a recueillies. Il prétend y renouveler nos connaissances sur Maxime, et commence par une révélation d'importance: la détention du Grec au monastère « joséphien » de Volotzk, tenue jusqu'alors soigneusement cachée. Décrivant les mauvais traitements que l'hagiorite y a subi, il présente ensuite son personnage comme un saint visité par les anges et qui se console en composant des prières qu'il trace au charbon sur les murs de sa geôle. Un esprit hagiographique inspire ainsi le « Dit exact », le distinguant nettement du « Dit sur Maxime, moine hagiorite ».

Enrichie par le récit de la détention à Volotzk, la biographie écrite par Isaïe est plus complète. Mais celle de Kourbski a l'avantage d'être plus précise. Elle renseigne la date de la mort de Maxime (1556), la durée exacte de sa détention (vingt-deux années), et ne contient aucune erreur quant au nom des personnes citées. Le « Dit » d'Isaïe ne donne aucune date, et fait plusieurs confusions de noms (Nikita pour « Mitia », au lieu de Dimitri; Arthème pour « Assaf »). Outre cela, il grossit démesurément la portée de certains faits (rôle du sultan, incident avec l'évêque Acace). Gorsky a donc raison de dire que le « Dit exact » est composé « par quelqu'un qui ne connait pas les évènements de près » (1). De plus, le « Dit exact » a par moments un caractère tendancieux: il ne se borne pas à dénoncer l'emprisonnement de Maxime chez les « joséphiens », mais il met ce séjour sous le signe d'un continuel martyre. Il est l'œuvre de quelqu'un qui ne laisse pas d'apporter quelque passion à ce qu'il écrit, ce qui toutefois ne lui enlève pas toute valeur documentaire.

Pour l'historien, les deux « Dits », parce qu'écrits au XVIe siècle, présentent un intérêt certain. Ils se complètent, du reste. Celui sur « Maxime, hagiorite » enrichit notre savoir de détails concernant la prèmière période de la vie du Grec en Moscovie, où se retrouvent des souvenirs provenant de la famille de Kourbski. Celui ayant pour titre « Dit exact », nous conserve sur ses derniers jours des détails recueillis par le diacre Isaïe au monastère de la Trinité. De plus, ainsi que nous avons pu le constater, cette « Vie » marque un progrès considérable dans l'exégèse des œuvres de l'hagiorite.

Importance de l'attribution du « Dit exact » au métropolite Kopinski

Les traces du diacre Isaïe en Moscovie se perdent, avons-nous dit, à Rostov lors de sa réclusion en cette ville. Qu'advint-il de lui par la suite? Nous l'ignorons, mais rien n'empêche de supposer qu'a la faveur de l'époque qui commençait à ce moment, justement dénommée « Temps des troubles », il réussit à regagner le monastère

(1) A. V. Gorski, *Opis slav. rouk. Mosk. Synod. bibl.*, t. II, II, Moscou, 1859, p. 580.

de Petchera à Kiev. Dans la bibliothèque de celui-ci nous retrouvons un recueil d'écrits de Maxime probablement rapporté par lui et qui est une copie de la seconde partie de «l'*in-quarto* de soixante-quatorze discours» (*cod. 258*, Roumiantzev). Ce recueil commence par le discours nº 30 (1), lequel est précisément le premier cité dans l'énumération faite dans le «Dit exact» (2).

A Kiev, le diacre Isaïe fait place à l'hiéromoine Isaïe, qui deviendra le métropolite Kopinski. Nous ne rencontrons aucune difficulté à cette identification, leurs noms étant liés au même monastère de Petchera et, comme le diacre, le métropolite quittant ses parents dès son jeune âge pour embrasser la vie monastique. Devenu higoumène en 1616, l'hiéromoine est à ce moment en religion depuis soixante ans (3), ce qui situe sa prise d'habit vers 1556, date qui concorde avec ce que nous savons du diacre Isaïe, lequel arrive tout jeune encore, en 1561, à Moscou. En outre, les écrits du diacre et du métropolite révèlent le même tempérament mystique, inquiet et intrigant; témoignant d'une même idéologie, ils sont d'un style semblable (4). Certes en Pologne, le métropolite se présente comme un défenseur déclaré de l'orthodoxie, alors qu'en Moscovie, le diacre Isaïe est accusé d'«hérésie», c'est-à-dire de tendances pro-latines. Cela n'est pourtant pas un argument contre l'identité des personnages. Le cas n'est pas unique d'un écrivain slave méridional, faisant en Moscovie figure de latinisant et en Pologne de fervent orthodoxe. L'higoumène Arthème, dont nous avons eu l'occasion de citer le nom, est accusé, par exemple, d'«hé-

(1) Belokourov, p. ccxcviii, nº 197.

(2) Belokourov, p. xxiv, l. 24.

(3) *Chronique de la fondation du monastère de Goutyn*, Moscou, 1848, p. 6-7; cité dans S. Goloubiev, *Istoria Kievskoi Doukhovnoi Academii*, Kiev, 1886, t. I, p. 172, sv.

(4) Le métropolite Isaïe Kopinski est connu comme auteur d'une œuvre de caractère ascétique et mystique, intitulée l'*Alphabet spirituel* (*Alphavit doukhovnii*), ou *Echelle spirituelle de la vie du moine, selon Dieu* (*Liestvitza doukhovnago po Boze inotcheskago jitelstva*). Goloubiev en reproduit quelques passages où nous retrouvons des termes et expressions identiques à ceux du «Dit exact»: «tvar vidimoiou» (créature visible), «oumnago deiania» (oraison mentale), «solntze v mire» (soleil dans le monde: image des lumières intérieures); comparer S. Goloubiev, *Kievskii metropolite Pierre Moguila i ego spodvijniki*, Kiev, 1898, t. II, p. 9-10, avec Belokourov, p. xxiv, l. 4-5; p. xxviii, l. 15.

résie » à Moscou et envoyé en exil. Or sur le sol polonais où il cherche asile, il passe pour militant orthodoxe.

L'identification de l'auteur du « Dit exact » permet d'ajouter aux écrits du métropolite Isaïe la série de pièces composées par le diacre Isaïe en Moscovie, comme étant ses œuvres de jeunesse. Le passé de l'éminent prélat, resté obscur, se voit révélé, et sa biographie s'en trouve d'autant enrichie. D'autre part, rédigé par le futur chef de l'Église russe au confin des pays occidentaux, ardent orthodoxe, mais hostile aux prétentions d'œcuménisme de l'Église moscovite, «le métropolite de Kiev et de toute la Russie », Isaïe Kopinski, la deuxième « Vie » de Maxime acquiert une importance de premier plan. Elle vient s'ajouter aux sources sur Maxime le Grec, et nous apporte le témoignage de la diffusion posthume de ses œuvres et l'influence grandissante qu'elles exercent en pays slaves à la fin du XVIe siècle.

Université de Notre Dame
Indiana, U. S. A.

ELIE DENISSOFF

Profetismo e messianismo russo religioso

Essenza, origini e rappresentanti principali

Costantino Leontev, pensatore russo e filosofo della cultura (1831-1891) (1) odiava con odio implacabile il democratismo ugualitario e temeva da questa parte per l'avvenire della sua patria. « Può darsi — egli scrive — che vi sarà una lega di socialismo, di monarchia assolutista russa e di mistica ardente. Una cosa però è certa, molti avranno paura, e — lo dice con ironia — al Grande Inquisitore sarà lecito di risorgere dalla tomba per mostrare la lingua al signor Dostoevskij ».

Gli si presenta un quadro oscuro: « Le chiese e i monasteri non si chiuderanno subito. Forse — penso io — si permetterà ai russi ancora per venti anni di pregare. Per amor di Dio, non pensate che io scherzi! Mi terrorizza persino immaginare che voi possiate riderne... ».

E allora si presenta alla sua immaginazione — o debbo dire, al suo sguardo profetico? — la cosa più spaventosa, più tremenda: « Chi sa? Forse noi, — dice Leontev — simili agli ebrei, che non aspettavano che da loro uscisse il maestro di una nuova fede, vedremo, tra alcune centinaia di anni, dal seno del nostro Stato dapprima livellato poi ateo, uscire l'Anticristo » (2).

(1) Iwan von Kologriwof, *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews* (1831-1891), Ratisbona 1948; in italiano: *Costantino Leontjev. La sua vita e il suo pensiero*, Brescia 1949. — Il primo saggio sul Leontev è stato scritto da N. Berdjaev: Константинъ Леонтьевъ (*Costantino Leontev. Schizzo dalla storia del pensiero russo religioso*), Parigi 1926; tradotto in francese da Hélène Iswolsky, Parigi 1936.

(2) Kologrivov, l. c., pag. 271; ed. it., pag. 277-278.

Ho citato quest'ultime parole di Leont'ev nell'edizione tedesca del mio libro « Pensatori russi di fronte a Cristo » [1]. Il « Kommunist » di Mosca me lo rimprovera, annoverandomi tra i falsificatori del pensiero filosofico russo, perchè — così afferma — preferisco — ai filosofi materialisti — « sotto tutti i rapporti l'oscurantista Leont'ev, annunciandolo come ' colui che ha veramente predetto la rivoluzione russa e come suo profeta ' » [2].

Prescindendo frattanto dal giudizio del « Kommunist », domandiamoci cosa dobbiamo pensare del profetismo di Leont'ev e della sua visione dell'Anticristo, la quale è in contrasto non solo con le altre sue predizioni, ma con tutto il messianismo russo. La risposta risulterà chiara — come spero — da tutta la mia esposizione. Bisogna inquadrare il Leont'ev nell'insieme del profetismo e messianismo russo, di cui egli non è che uno dei rappresentanti meno conosciuti.

Intendo perciò svolgere, inquanto è permesso nello spazio limitato di un articolo, i quattro punti seguenti:

1. Che cosa è profetismo e messianismo?
2. Qual'è l'origine del profetismo e messianismo russo?
3. Consideriamo tre dei suoi più grandi rappresentanti.
4. Cerchiamo di portare un giudizio sul profetismo e messianismo russo.

I.

Che cosa è profetismo e messianismo? — Secondo il significato della parola greca il profeta è un uomo che predice qualcosa. Ma già nel paganesimo la parola aveva un significato più largo, cioè « interprete degli Dei », « annunciatore degli oracoli divini » o semplicemente « indovino » o « veggente ». Nel Vecchio e nel Nuovo Testamento però significa il predicatore ispirato da Dio, l'interprete di cose segrete e misteriose o dei misteri rivelati da Dio.

(1) *Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa,* Firenze, vol. I, 1947, vol. II-III, 1949. L'edizione tedesca: *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum,* Vienna 1950, pag. 148

(2) V. Malinin, N. Tarakanov ed I. Ščipanov, Против современных буржуазных фальсификаторов истории русской философии, Коммунист, Mosca, luglio 1955, num. 10. pag. 66-67.

Il profeta autentico, mandato da Dio, inculca la vera idea di Dio e la legge morale, annuncia ricompensa e castigo, e soprattutto egli annuncia, in connessione con tutti i suoi uffici enumerati, il Messia e il destino del popolo eletto.

L'uomo è, sí, di tutto il mondo visibile il rappresentante più nobile. Ma egli conosce il suo passato, e quello dell'umanità, soltanto molto frammentariamente, — « imperfettamente conosciamo e imperfettamente profetiamo » dice l'Apostolo (1 Cor. 13,9) — e l'avvenire può indovinare, con le proprie forze, soltanto accennando e congetturando, col grande rischio di errare. Vi è solo uno che può svelare l'avvenire con assoluta certezza, Iddio. Onde segue che, tolta l'esistenza di Dio e supposto l'ateismo, si sottrae al profetismo il fondamento. E gli atei e i materialisti non dovrebbero parlarne, tanto più che gli avvenimenti del futuro non dipendono soltanto da fattori materiali, ma anche dalla libera volontà dell'uomo e di Dio stesso.

Il giudizio degli atei sul profetismo si può ricavare dalla Grande Enciclopedia Sovietica nell'articolo sui Profeti. « Profeti — ivi leggiamo — negli antichi regni di Israele e di Giuda sono ' coloro che predicono ' e predicatori che non appartengono al sacerdozio ufficiale, e talvolta sorgono contro quest'ultimo. I profeti prima del sacerdozio ufficiale, quando regnava ancora la primitiva struttura del comune, apparvero come maghi e sciamani i quali ' predicevano l'avvenire ', interpretavano sogni ecc. Essi si eccitavano artificialmente con musica clamorosa, con canti e danze selvagge, e, giunti allo stato di piena estasi, gridando pronunciavano brevi detti o proferivano lunghi discorsi i quali si prendevano dai fedeli come ' voce della divinità '. Alcuni profeti si riunivano in comunità, si circondavano di discepoli ai quali tramandavano la loro dottrina e i trucchi ' magici ' » (1). Dal secolo VIII sino al secolo VI prima della nostra era i profeti sorgevano nell'atmosfera dell'oppressione sociale delle masse, smascherando i padroni degli schiavi, radicalmente condannando le violenze dei principi, dei sacerdoti e usurai. « I profeti predicevano lo sfacelo dei regni d'Israele e di Giuda, in punizione dei delitti dell'aristocrazia, e la venuta imminente dell'Unto (Messia), il quale stabilirà l'ordine della giustizia.

(1) Большая Советская Энциклопедия, 2 ed., vol. 35, Mosca 1955, pag. 83.

Questo felice avvenire i profeti l'immaginavano come il ritorno alla comunità agricola, alle condizioni antiche patriarcali e ai costumi semplici arcaici. I profeti non chiamavano alla lotta contro gli sfruttatori, ma, al contrario, trattenevano gli agricoltori e artigiani rovinati dall'attiva opposizione contro la classe dominante, ammonendoli di aspettare pazientemente la salvezza dal dio Jahve e dal suo ' Unto ' » (1). Più tardi alcuni profeti erano a capo del movimento per il restauro del tempio di Gerusalemme e per la fondazione di uno Stato teocratico sul fondamento del giudaismo. « La più tardiva tradizione religiosa convertiva i profeti in ' santi ' e ' annunciatori della volontà divina ', attribuendo loro dei ' miracoli '. I miti sui profeti — così conclude l'articolista — furono accettati dalla religione cristiana e, in certo qual modo, dall'Islam » (2).

La voce « Messia » viene spiegata brevissimamente. Si rileva che « il Messia significa nel Giudaismo ' il salvatore ' che quasi dev'essere mandato da dio (3) per annientare il male sulla terra e per erigere ' il regno celeste ' » (4). Poi viene falsamente affermato che le idee sul Messia si formarono tra gli antichi ebrei soltanto nel periodo della cattività babilonica (568-538 prima della nostra era), e che sulla formazione di queste idee esercitò una grande efficacia la religione babilonese. « La tradizione giudaica considerava il Messia da una parte come re (e) conquistatore che deve ' annientare la trasgressione delle leggi e stabilire la giustizia ', dall'altra come ' divino giudice dei vivi e dei morti '. L'idea del Messia come ' divino giudice dei vivi e dei morti ' ha influenzato il cristianesimo ed è fondamentale per la dottrina religiosa sul Cristo » (5).

Ci sembra assai significativo che nell'Enciclopedia Sovietica manchino le voci « profetismo » e « messianismo ». Quest'ultima voce però è svolta da Vladimiro Solov'ev nel « Dizionario Enciclopedico » di Brockhaus e Efron (6). Si deve notare che Solov'ev

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) Si noti che nelle pubblicazioni degli atei il nome di Dio si scrive sempre con minuscola.

(4) Большая Советская Энциклопедия, 2 ed. vol. 27, Mosca 1954, pag. 195, col. 2.

(5) Ivi.

(6) Энциклопедическій словарь, vol. XIX, Pietroburgo 1896, pag. 150, col. 2.

parla proprio del messianismo nel senso più largo di cui trattiamo anche noi in questo articolo. E lo spiega: « Fuori della sfera teologica, sebbene in connessione con idee religiose, presso tutti i popoli che hanno avuto una parte importante nella storia, sorgeva con lo svegliarsi dell'autocoscienza nazionale la convinzione della speciale prerogativa di quel popolo come portatore eletto e esecutore dei destini storici dell'umanità. Tale significato talvolta è connesso con l'uno e l'altro eroe storico, e il messianismo nazionale ottiene una incarnazione individuale. Una espressione chiara del messianismo troviamo (ad eccezione del giudaismo) soltanto nei tempi più recenti; questa dottrina suppone il concetto della storia come processo che riguarda le cause finali, che attua un certo compito universale nel cui raggiungimento detto popolo deve primeggiare ». Solov'ev pensa che una tale concezione della storia sia rimasta sconosciuta al mondo antico e parimenti all'Oriente asiatico (1), dove, con ciò, ogni popolo sappia troppo poco e disprezzi troppo tutti gli altri, per ritenersi uno strumento, sia pur eletto, per il loro bene comune. « Quando nella nuova Europa si formarono nazionalità indipendenti viventi una vita comune, presso ciascuna di loro la coscienza della propria superiorità e la tendenza all'egemonia assunsero il carattere del messianismo ». Come esempi il Solov'ev propone per il messianismo tedesco la dottrina di Fichte sul popolo germanico; per il messianismo francese le ideologie della Rivoluzione francese del 1789, sí o no congiunte con la persona di Napoleone o di Giovanna d'Arco; per il messianismo polacco addita la scuola di Andrea Towianski; per il messianismo russo indica come rappresentante lo slavofilismo. E soggiunge che vi siano tendenze dello stesso genere presso gli italiani, inglesi, scandinavi. Rileva che presso i popoli privati dell'indipendenza politica prevale il carattere morale ed eroico del messianismo come obbligo e compito, mentre presso i potenti assume un carattere di superiorità raggiunta o come di privilegio. E osserva giustamente che il messianismo degli oppressi può servire come stimolo importante per la rinnovazione nazionale; l'altro invece facilmente degenera in nazionalismo esclusivo e privo di idee, e forma un ostacolo alla perfezione del popolo.

(1) Sembra che faccia una eccezione almeno il messianismo lamaistico del Tibet, come ha dimostrato Emanuel SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tubinga 1955, pag. 369-377.

Notiamo ancora due cose. In primo luogo, fino alla venuta di Cristo esisteva un unico popolo eletto, quello ebraico, dal quale doveva nascere il Messia. Dopo Cristo nessun singolo popolo può vantare una tale missione esclusiva o dominante. Tutti i popoli sono ugualmente chiamati a far parte del popolo eletto dell'unica Chiesa, e soltanto come tali hanno, ciascuno in modo particolare, la loro destinazione, il loro compito nell'insieme e a pro dell'umanità intera. In secondo luogo, risulta che, tolto il significato religioso e cristiano, rimane del messianismo soltanto una idea sbiadita, qualcosa di scristianizzato o secolarizzato nell'ordine soltanto sociale, nazionale, politico; rimangono frammenti i quali talvolta — come nel messianismo comunista ateo — compongono un insieme di aspirazioni originariamente e fondamentalmente religiose e persino cristiane (1).

Solov'ev parla di un messianismo già inizialmente distaccato — come egli si esprime — dalla « sfera teologica », di un messianismo in cui la persona del duce o condottiero in genere non è più tanto rilevante, di un messianismo già molto vicino al nazionalismo. Ciò vale anche dello slavofilismo che egli propone come esempio del messianismo russo.

II.

L'origine del profetismo e messianismo russo. — Non è nostra intenzione di parlare qui del profetismo e messianismo delle sette molto diffuse già prima e specialmente dopo del « raskol », del grande scisma nato nel seicento nella Chiesa russa. Come il protopope Avvakum, il capo dei vecchio-credenti, cosí la maggior parte dei capi delle varie sette, si dava l'aria di profeta. Vi erano parecchi che pretendevano di essere il Cristo redivivo. Accanto ai falsi cristi apparivano false madri di Dio (2). Ancora verso la fine del secolo diciannovesimo una falsa mistica russa, Anna Schmidt,

(1) Cf. U. A. Floridi, S. I., *Profetismo e messianismo nei materialisti e comunisti russi*, in *La Civiltà Cattolica*, 3 marzo 1956.

(2) Vedi S. Bolshakoff, *Russian Nonconformity. The Story of « unofficial » Religion in Russia*, Philadelphia 1950, pag. 83 ss. e, inoltre R. A. Klostermann, *Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göteborg 1955, cap. 6.

fantasticava di essere una reincarnazione della Sapienza-Sofia, affermando, allo stesso tempo, che il Solov'ev fosse una reincarnazione di Cristo ([1]).

Il messianismo che ci occupa è quello congiunto col risveglio nazionale. Esiste in Russia, dacchè, dopo il Concilio di Firenze il monaco Filofej di Pskov annunciò Mosca la Terza Roma, e, più recentemente, dacchè, dopo la vittoria sugli eserciti di Napoleone, cominciò a formarsi il pensiero filosofico presso gli slavofili e occidentalisti, domandandosi quale sia il destino e quale il compito della Russia nell'insieme dei popoli del mondo, e specialmente quale verità la Russia debba annunciare e quale messaggio debba portare alle altre nazioni.

Di grandissima importanza per il risveglio del profetismo russo è Petr Čaadaev (circa 1794-1856). Dapprima pessimista, a causa del lungo isolamento della sua patria, scrive a un suo amico:

> « Io pensavo che il mio paese, giovane, vergine di tutte le emozioni violente... era destinato a proclamare come primo le semplici e grandi verità che presto o tardi l'universo tutto dovrà accettare; che alla Russia era devoluto l'imponente ufficio di realizzare prima di tutti gli altri paesi tutte le promesse del cristianesimo, poichè il cristianesimo vi è restato puro dal contatto delle passioni degli uomini e degli interessi della terra poichè esso non vi aveva fatto altro, come il suo divino fondatore, che pregare ed umiliarsi, e poichè era probabile che, a causa di ciò, esso vi sarebbe favorito delle sue ultime e delle sue più ammirabili ispirazioni. Chimere, amico mio, chimere tutto questo ! » ([2]).

E, nell'« Apologia di un pazzo », egli ammette che la Russia va ancora in cerca della sua idea ([3]), ma spera nell'avvenire:

> « Io ho l'intima convinzione che noi siamo chiamati a risolvere la maggior parte dei problemi dell'ordine sociale, a compiere la maggior parte delle idee sorte nelle vecchie società, a pronunciare un giudizio sulle più gravi questioni che preoccupano il genere umano » ([4]).

Čaadaev non distacca il messianismo nè da Cristo nè dal cristianesimo. La prerogativa della Russia non vede in una mis-

([1]) *Russische Denker*, pag. 280 ss.

([2]) Lettera a M. F. Orlov, 1837, in *Opere* (in russo) pubblicate da M. GERŠENZON, vol. I, Mosca 1913, pag. 218. Citato da SCHULTZE, *Russische Denker*, pag. 41-42; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, pag. 55-56.

([3]) *Opere* I, pag. 233.

([4]) Ivi, pag. 230-231.

sione essenzialmente diversa da quella delle altre nazioni, ma solo in una certa priorità e nell'ambito dell'attuazione delle promesse del cristianesimo.

Ivan Kireevskij (1806-1856), primo filosofo del nascente slavofilismo, fa simili domande circa il compito della Russia: Donde la Russia dev'essere illuminata, dall'interno della propria vita o dall'Europa occidentale? Quale principio la Russia deve sviluppare nella propria vita? (1). Come fondamento del messianismo Kireevskij considera l'integralità, l'interezza o la totalità della coscienza religiosa e cristiana (2). E profetizza:

« Allora l'illuminato russo, quando si sarà sottratto alla pressione dei sistemi razionali della filosofia europea, troverà nella profondità della particolare intuizione dei santi padri, la quale è inaccessibile ai concetti occidentali, viva, integrale e spirituale, le risposte più complete proprio a quelle domande dell'intelletto e del cuore le quali eccitano di più l'anima delusa dagli ultimi risultati della coscienza occidentale. E nel passato della sua patria egli troverà la possibilità di capire l'evoluzione che si compie in un'altra cultura » (3).

Come per Čaadaev e i due capi dello slavofilismo, Kireevskij e Chomjakov, così anche per Nikolaj Gogol' (1809-1852) pietra angolare del loro messianismo è l'amore per la Russia cristiana. Scrivendo al poeta Žukovskij egli domanda:

« Perché mai né la Francia, né l'Inghilterra né la Germania sono agitate dal soffio dell'ispirazione, e non profetano di sé, profeta invece la Russia? Perché essa sente più forte delle altre la mano di Dio su tutto ciò che in lei avviene e sente avvicinarsi un altro regno: onde anche i suoni diventano biblici presso i nostri poeti » (4).

Sul giorno della Pasqua Gogol' scrive che la Russia lo celebrerà prima di tutti gli altri popoli:

« Non morirà della nostra antichità nemmeno una particella di ciò che v'è di veramente russo e che fu consacrato dallo stesso Cristo » (5).

(1) *Il secolo 19*, 1832, in *Opere* (in russo) pubblicate da M. Geršenzon, vol. I-II, Mosca 1911, vol. I, pag. 95-96. Cf. *Russische Denker*, pag. 80.

(2) *Sul carattere della cultura dell'Europa e sulle sue relazioni con la cultura della Russia*, 1852, in *Opere*, vol. I, pag. 212.

(3) Ivi, pag. 221.

(4) *Sulla lirica dei nostri poeti*, 1846, in *Opere* (in russo), Berlino 1921, vol. IX, pag. 62. Cf. *Russische Denker*, pag. 235 s.; ed. it.: *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. II-III, pag. 79 s.

(5) *Il luminoso giorno di Pasqua*, in *Opere*, vol. IX, pag. 324. Cf. *Russische Denker*, pag. 237; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, pag. 80.

Similmente a Čaadaev, Gogol' fonda tali speranze sulla mancanza di organizzazione nella Russia che egli paragona a metallo fuso, sulla vicinanza della natura russa alla legge di Cristo, sull'idea della fratellanza di tutti gli uomini che alla Russia sia più familiare della consanguineità (1).

Come è noto Gogol', a causa di tali idee, è stato furiosamente attaccato dal Belinskij il quale affermava che l'indole dei russi non fosse per niente religiosa (2). A Belinskij, in questo giudizio, si appellano i materialisti ed atei della Russia, anche gli autori miei avversari dell'articolo summenzionato del « Kommunist » (3), mentre gli slavofili e i loro seguaci si schierano dalla parte di Gogol'. Tra questi convintissimo della vocazione religiosa della Russia è Nikolaj Danilevskij (1822-1885) che scrive:

« Oggettivamente e in realtà al popolo russo — come alla maggioranza degli altri popoli slavi — toccò la sorte storica di essere, insieme ai greci, guardiani principali della tradizione viva della verità religiosa, cioè dell'ortodossia, e in tale maniera continuatori di una grande opera diventata la sorte di Israele e di Bisanzio, essere popoli eletti da Dio. Soggettivamente, cioè psichicamente i russi e gli altri slavi sono dotati di sete della verità religiosa » (4).

Questo giudizio viene condiviso in sostanza anche dai tre grandi — forse i più grandi — profeti della Russia di cui parleremo ora.

III.

Tre grandi profeti in particolare: Dostoevskij, Solov'ev e Berdjaev. — Il russo Nikolaj Zernov ha scritto, nel 1944, un libro dal titolo « Tre profeti russi » (5), cioè Chomjakov, Dostoevskij e

(1) *Opere*, ivi, pag. 325, *Russische Denker*, ivi, pag. 237-238.

(2) Nella celebre lettera scritta a Gogol' del 15 luglio 1847. Nell'edizione critica, in *Литературное Наследство*, num. 56, Mosca 1950, pag. 576. Cf. *Russische Denker*, pag. 69; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. I, pag. 116 s.

(3) Коммунист, luglio 1955, num. 10, pag. 66-67.

(4) Россия и Европа, (*La Russia e l'Europa. I rapporti culturali e politici del mondo slavo con quello germanico-romanico*, 2 ed., Pietroburgo 1871, pag. 525. *Russische Denker*, pag. 114.

(5) Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, Londra 1944.

Solov'ev. Tutti e tre, ciascuno a modo suo, sono slavofili. Lo Zernov confronta nel suo studio i messaggi di questi tre uomini insigni, appartenenti a generazioni diverse, tanto diversi nella loro mentalità e nel loro temperamento; e constata che essi sono arrivati alle medesime conclusioni sul destino dell'Europa e del loro proprio paese:

« Essi erano capaci, con un'intelligenza veramente profetica, di predire la crisi della civilizzazione cristiana, e la parte dominante che la Russia avrebbe avuta in questi avvenimenti. Sotto la fede umanistica nel progresso scientifico essi discernevano i segni sinistri di decadenza e disintegrazione. In mezzo all'acclamazione dell'era dell'illuminismo e liberalismo essi facevano sentire una nota di diffida. Essi predicevano lo scoppio di passioni oscure e irrazionali, e l'avvento di un'inschiavimento e una oppressione senza precedenti. Essi prèdicevano l'avvampare della persecuzione religiosa, la deificazione dello Stato secolarizzato e la resa volontaria della libertà intellettuale e politica da parte delle masse sviate e scristianizzate dell'Europa » (1).

Zernov soggiunge che questi pensatori russi poggiavano su un fondamento molto più sodo che non i liberali ed agnostici con le loro teorie e aspettazioni; che conoscevano a fondo la natura umana; che attingevano la loro scienza non da libri o sale di lettura, ma dalla loro appartenenza alla Chiesa « ortodossa » (2).

Potrei seguire lo Zernov. Prescelgo però di tralasciare il Chomjakov e di aggiungere a Dostoevskij e Solov'ev come terzo il Berdjaev, più vicino a noi secondo il tempo e i problemi da lui impostati.

Meriterebbero, del resto, come profeti russi messianici, ugualmente attenzione un Bucharev, un Leone Tolstoj, un Fedorov, Merežkovskij, Vjačeslav Ivanov — col suo libretto « L'idea russa » — e non in ultimo luogo il Leont'ev menzionato e citato all'inizio del nostro articolo (3), prescindendo frattanto dai profeti del messianismo ateo: Bakunin, Belinskij, Herzen, Lenin, Stalin ed altri.

1. Dostoevskij (1821-1881). — Dostoevskij come profeta slavofilo si riconnette con i suoi predecessori Gogol', Kireevskij, Čaadaev,

(1) Ivi, pag. 152.
(2) Ivi.
(3) Vedi sopra, pag. 172 s.

tra l'altro mediante Danilevskij il quale da parte sua, col suo messianismo già tinto di politica, ha influito su Leont'ev. Echeggiano difatti nelle opere di Dostoevskij, nei suoi romanzi, e nel suo diario, come nelle sue lettere, le voci messianiche un po' di tutti questi autori. Risulta ciò chiaramente dai passi seguenti che sono, forse, fra i più significativi.

Nell'« Idiota » Dostoevskij, mediante l'eroe del romanzo, il principe Myškin, mentre si pronuncia sull'uomo russo, concedendo che questi diventa facilmente ateo, più facilmente degli altri di tutto il mondo; tuttavia è convinto della sua vocazione religiosa, e parlando di questi dice:

« Mostrategli nell'avvenire la rinnovazione di tutta l'umanità e la sua risurrezione, attuata — forse — solo per mezzo del pensiero russo, del Dio e Cristo russo; e vedrete quale potente e probo, sapiente e mansueto gigante si presenterà al mondo meravigliato; poichè questo sarà meravigliato e spaventato perchè da noi si aspetta soltanto la spada e la violenza, perchè essi, giudicando secondo le proprie abitudini, non possono immaginarci senza barbarie » (1).

Dostoevskij pensa che, secondo l'ideale orientale, opposto a quello occidentale romano, prima deve venire l'unione spirituale dell'umanità nel Cristo, e soltanto dopo, come risultato, la retta unione politica e sociale (2). Un'altra volta però scrive al seguito di Danilevskij:

« Se la Russia si sarà una volta impossessata di Costantinopoli, essa, quasi, monterà la guardia per la protezione e la libertà di tutti gli slavi e di tutte le nazioni orientali, senza fare una differenza tra loro e gli slavi... L'immagine perduta di Cristo nel pieno splendore della sua purezza è stata conservata nell'ortodossia. Dall'Oriente, incontrandosi col socialismo futuro, si porterà una nuova parola nel mondo la quale, forse, salverà l'umanità. Questo è il destino dell'Oriente, in ciò consiste per la Russia la questione orientale » (3).

Il passo sembra ispirato da Danilevskij e dal teologo dell'« ortodossia » slavofila Chomjakov.

(1) *L'Idiota,* parte IV, cap. VII. *Russische Denker,* pag. 187 s.

(2) Дневникъ писателя, 1877, maggio-giugno, cap. III, 1: *La questione germanica mondiale. Russische Denker,* pag. 189; *Pensatori russi di fronte a Cristo,* vol. II-III, pag. 133.

(3) Дневникъ писателя, 1877, novembre, cap. III, 1: *Rumori di pace* ecc. *Russische Denker,* pag. 189.

Nei « Fratelli Karamazov » il Padre Paisij insegna in spirito profetico: Secondo la concezione e speranza russa non dev'essere cosí che la Chiesa si trasformi in Stato, ma viceversa, « lo Stato deve rendersi degno di diventare unicamente e nient'altro che Chiesa » [1].

In questa dottrina di Dostoevskij — gli estremi si toccano — si può scorgere un punto di contatto con l'anarchismo di Bakunin il quale — nel famoso articolo che passa sotto il nome di Jules Élysard — aveva annunciato nel 1842:

« che il democratismo ha il compito di elevarsi, uscendo dall'esistenza unilaterale e solamente politica, ed entrando nella religione del principio di libertà, che abbraccia tutto e tutti i lati, nell'unità della Chiesa dell'umanità libera, che è unica salvezza, cioè di agire non solo politicamente, ma, nella politica stessa, anche religiosamente; religiosamente nel senso della libertà, la cui unica vera espressione sono giustizia e amore; insomma di attuare, persino nella lotta più ardua, l'amore, questo sommo precetto di Cristo e questa unica essenza del vero cristianesimo » [2].

Interessante è il fatto che il Bakunin ateo adopera le categorie del cristianesimo, per nascondere il suo nichilismo rivoluzionario che tende alla distruzione completa della Chiesa come dello Stato.

Sembra strano, è però psicologico, che Dostoevskij, quando critica severamente il papato a causa della pretesa confusione di due elementi, l'uno politico e l'altro religioso, dimentica che egli stesso cercava di fare una fusione dello Stato con la Chiesa. Allora egli profetizza che il papato, indebolito, tenderà la mano — la famosa « mano tesa »! — al socialismo:

« Ma se il papato — egli scrive —, quando che sia, sarà rovesciato e rigettato dai governi di questo mondo, allora può ben succedere che esso si getti nelle braccia del socialismo e si unisca con lui. Il papa si presenterà a tutti i poveri, a piedi e scalzo, e dirà loro che quanto essi ritengono e rivendicano per sé è già da gran tempo nel Vangelo, che fin allora soltanto non era pur venuto il tempo per essi di conoscerlo, ma che adesso tal tempo era venuto, e che egli, il papa rendeva loro il Cristo e credeva nel formicaio. Al cattolicismo romano (è ciò fin troppo chiaro) non è necessario Cristo, bensí il dominio su tutto il mondo: " Cioè a voi è neces-

(1) *I fratelli Karamazov*, parte I, libro II, cap. 5. *Russische Denker*, pag. 189-190.

(2) *Die Reaktion in Deutschland, Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, II (ottobre) 1842, pag. 1001 e precedenti.

saria l'unione contro il nemico; unitevi sotto il mio dominio, poichè io solo, di tutti i dominii e dominatori del mondo, sono universale, e andremo insieme " » ([1]).

Il formicaio — di cui Dostoevskij parla più spesso — significa l'unione universale ed uniforme di tutti gli uomini a base non della libertà, ma di istinti animali. L'immagine è l'espressione preferita di Dostoevskij per significare la struttura futura sociale ideata e desiderata dai rivoluzionari atei, socialisti e comunisti ([2]). Egli condivide, con Leontev, l'orrore dell'ordine sociale ugualitario e livellatore imposto con forza e violenza; ordine delineato, anzi tutto, nel romanzo « I demoni ». E siccome in questo ordine ideale escogitato dagli eroi di questo romanzo si possono riconoscere, senza grande fatica, più tratti caratteristici della Russia sovietica atea, Dostoevskij vi è odiato e mandato al bando ([3]).

Documento importantissimo per il messianismo di Dostoevskij e, per così dire, il suo canto del cigno, è il discorso che il grande scrittore tenne, l'8 giugno 1880 su Puškin. Vi leggiamo tra l'altro:

« Io credo in ciò che noi, cioè — s'intende — non noi, ma i futuri uomini russi, già capiranno tutti fino all'ultimo che diventare genuino

([1]) Дневникъ писателя, 1877, novembre, cap. III, 3: *E indispettiti e forti. Russische Denker*, pag. 191-192; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. II-III, pag. 134-135..

([2]) Šigalev, una persona del romanzo « I demoni », 1870-1871, propone, per la soluzione del problema sociale, che una decima parte degli uomini sia dotata della libertà personale, mentre gli altri nove decimi rinuncino alla propria personalità e si cambino in una specie di gregge. *I demoni*, vol. II, parte II, cap. VIII, 2.

([3]) Comincia, nella Russia sovietica, recentissimamente ad effettuarsi una certa riabilitazione di Dostoevskij, come grande scrittore e gloria della patria. Ma, ciò che vi è di più profondo nel Dostoevskij, le sue idee religiose e cristiane, viene esplicitamente rigettato come errore. L'autore di un recente articolo del « Kommunist » inveisce con singolare veemenza contro il romanzo « I demoni », accusando tra l'altro il Dostoevskij di aver caricaturato i veri rivoluzionari confondendoli con gli anarchici alla Nečaev e Bakunin, dai quali già Carlo Marx, all'occasione della prima Internazionale, si sarebbe allontanato sconfessandoli. Vedi B. RJURIKOV, Великий русский писатель Ф. М. Достоевский (*Il grande scrittore russo F. M. Dostoevskij*), in Коммунист, Mosca 1956, num. 2, febbraio, pag. 89-103. Sulla indole religiosa del popolo russo pag. 93; sul romanzo « I fratelli Karamazov » pag. 97 s.; sul romanzo « I demoni » pag. 99 s.; sul discorso di Dostoevskij alla memoria di Puškin pag. 100 s.

russo significa appunto: tendere ad introdurre già definitivamente la conciliazione nelle contraddizioni europee, additare alla nostalgia europea un'uscita nella nostra anima universalmente umana ed unitiva di tutto, accogliere in essa con amore fraterno tutti i nostri fratelli, e, alla fin fine forse, pronunciare una parola di grande, comune armonia di fraterno definitivo accordo di tutte le tribù, secondo la legge evangelica di Cristo» (1).

All'obbiezione che la Russia sia un paese povero e poco colto egli risponde che non parla di gloria, potenza o scienza, ma dell'indole del cuore russo, forse più di tutti gli altri disposto e predeterminato all'unione panumana. Le tracce di tale indole egli vede nella storia e negli uomini grandi della Russia. Se questa è povera, perchè non sarà in grado di accogliere in sé l'ultima parola di Cristo povero che la percorreva benedicendo? (2).

Ritroviamo in questo discorso i motivi messianici di Čaadaev, della Russia, giovane, vergine (3), umile e devota, che deve risolvere i problemi sorti nelle vecchie società. Vi ritroviamo anche i motivi messianici di Gogol', che cioè non morrà nemmeno una particella che vi era nella Russia antica di veramente russo e santificato da Cristo stesso. Vi ritroviamo pure gli spunti messianici degli altri slavofili, come ad esempio di Kireevskij e Danilevskij.

Il profetismo messianico di Dostoevskij, pur tanto lusinghiero per il sentimento nazionale, è rigettato dai materialisti atei della Russia come irreale, come prodotto della fantasia, dell'immaginazione. Difatti, anche a nostro giudizio, le predizioni di Dostoevskij, si fondano non su una ispirazione immediatamente divina, ma su congetture, presentimenti, intuizioni. In Dostoevskij vi era persino una sensibilità esagerata, tra l'altro a causa della sua malattia, l'epilessia, che, secondo il giudizio dei medici, favoriva in lui visioni e stati, simili agli stati mistici (4).

(1) Дневникъ писателя, 1880, cap. II. *Russische Denker*, pag. 192; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. II-III, pag. 136.

(2) Ivi.

(3) Anche Alessandro Herzen (1812-1870) vedeva un pegno della missione messianica della Russia nel fatto che la sua patria fosse ancora priva delle forme culturali storiche, che tutto in essa fosse ancora instabile, incerto e, in confronto con l'Occidente, molto arretrato. Nelle *Opere* (in russo, ed. del 1919), vol. 5, pag. 435; 330 s.; 112. Cf. SARKISYANZ (citato a pag. 176 nella nota), pag. 141; 176.

(4) Vedi Reinhard LAUTH, *Die Philosophie Dostojewkis, in systematischer Darstellung* (l'autore è medico e filosofo), Monaco di Baviera 1950, pag. 110 ss.; 113; 431 ss.

Anche per un'altra ragione in più casi le profezie di Dostoevskij non si sono avverate e non potevano avverarsi. Ciò vale anzi tutto per i suoi giudizi sull'avvenire del papato. Egli non ha visto che il dominio temporale non è essenziale al successore di S. Pietro. Egli neppure ha visto l'opposizione irreconciliabile tra il papato, che egli immaginava anticristiano e persino ateo, e il socialismo. E perciò poteva fantasticare di un papa che tende la mano al socialismo.

Più felice, il Dostoevskij, è stato nell'annunciare gli sconvolgimenti futuri della sua patria, come « profeta della rivoluzione russa », come il Merežkovskij lo ha chiamato (1). Dostoevskij scrisse alla vigilia della sua morte nel 1881: « Qualcosa di nuovo sta avvicinandosi rapidamente a noi tutti; e noi dobbiamo essere pronti ad incontrarlo » (2). Zernov, riportando queste parole soggiunge: « I cambiamenti che egli predisse hanno avuto luogo, il nuovo mondo totalitario è entrato in esistenza, ma per una porta che Dostoevskij apparentemente mancò di scoprire (3). Egli credeva che l'Europa sarebbe la prima a divenire vittima di disintegrazione religiosa e sociale, e che il popolo russo sarebbe stato chiamato a rivelare Cristo all'Occidente. In realtà la Russia è caduta nelle mani degli atei, ma in Occidente la civilizzazione cristiana non è stata distrutta » (4).

Pensa però lo Zernov che l'errore di Dostoevskij nel prevedere il corso degli avvenimenti sia solo apparente e che la sua pretesa

(1) Dmitrij MEREŽKOVSKIJ, Пророкъ русской революціи, Pietroburgo 1906. — Contro il Merežkovskij come oscurantista si scaglia, a causa di questo libro, l'autore sovietico B. Rjurikov, citato a pag. 184 nella nota 3. RJURIKOV, l. c., pag. 99 s.

(2) Дневникъ писателя, 1881. Cf. ZERNOV, l. c., pag. 112.

(3) ZERNOV, ivi.

(4) Ivi. Szyłkarski riferisce le parole seguenti di Dostoevskij scritte nel 1881, anno della sua morte: « Wenn in Europa der erniedrigende Kommunismus eingeführt wird, wenn sie sich dort alle zu Hauf um einen Herd versammeln und mit der Zeit die einzelnen Haushaltungen auflösen und alle in Kommunen leben, wenn dort die Kinder in Erziehungsanstalten aufwachsen — dreiviertel von ihnen als Ausgesetzte —, dann wird bei uns noch überall Weite und Licht sein, Wiesen und Wälder und weiter Horizont; und unsere Kinder werden von den eigenen Vätern erzogen werden, nicht in steinernen Schränken, sondern zwischen Gärten und Saatfeldern, und über sich werden sie dann noch klaren Himmel schauen ». Wladimir SZYŁKARSKI, *Solowjew und Dostojewskij*, Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et anima, serie I, fascicolo 2, Bonn 1948, pag. 56.

principale, che cioè il popolo russo sarebbe chiamato ad avere una parte dominante nella storia del cristianismo moderno, sia stata ampiamente confermata dai fatti. Del resto, Dostoevskij ha dichiarato che la Russia, prima di avere una parte dominante nel destino spirituale dell'Europa, sarebbe passata attraverso gravi crisi e avrebbe stabilito un nuovo tipo di relazione con l'Asia sconosciuta (1). Concede però lo Zernov che Dostoevskij fu uno scrittore sconcertante, che vi sono molte contraddizioni nella sua vita e nei suoi scritti non ancora risolte e forse insolubili; che egli possedeva una straordinaria chiaroveggenza del futuro, della natura umana, del male e delle sue forze distruttive (2).

Qualunque sia il nostro giudizio sulla veridicità del profetismo di Dostoevskij, è certo che la sua fede nell'avvenire cristiano della sua patria è diametralmente opposta all'opinione degli atei: « Non nel comunismo — egli svrive ancora nel gennaio 1881, anno della sua morte — non in forme meccaniche si contiene il socialismo del popolo russo; esso crede che si salverà alla fin fine soltanto con l'unione di tutto il mondo nel nome di Cristo. Ecco il nostro socialismo russo » (3).

2. Solov'ev (1853-1900). — Il russo D. Stremouchov, autore di una dissertazione su « Vladimiro Solov'ev e la sua opera messianica » (4), afferma che « in fondo soltanto con Solov'ev lo slavofilismo si erige in vero messianismo » (5). E difatti, Solov'ev è il più importante e il più influente erede del profetismo e messianismo degli slavofili e specialmente di Dostoevskij. Durante tutta la sua vita fu sua cura esplorare la destinazione religiosa e cristiana del popolo russo; prima, al seguito di Dostoevskij, esponendo, nei suoi tre

(1) Dostoevskij, Дневникъ писателя, 1881, ultimo capitolo. Cf. il cap. XVI di Sarkisyanz: Hintergründe von Russlands Wendung zu Asien im russischen Denken der Vergangenheit, l. c., pag. 197 ss.; 211-212.

(2) Zernov, pag. 115. Al qual proposito è, come s'intende, del tutto opposto il giudizio di Rjurikov il quale rimprovera a Dostoevskij pessimismo a causa della sua convinzione, che cioè il male non provenga dalle condizioni sociali della borghesia, come vogliono i socialisti atei, ma dalla natura viziata dell'uomo stesso. Rjurikov, l. c., pag. 93; 98.

(3) Дневникъ писателя, 1881, gennaio, num. IV. *Russische Denker*, pag. 194; *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. II-III, pag. 138.

(4) *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Parigi 1935.

(5) Stremouchov, pag. 118.

discorsi tenuti alla memoria del suo amico, le idee messianiche di quest'ultimo e le proprie, facendone l'apologia; più tardi, emancipandosi sempre più da ciò che è esagerato nel nazionalismo di Dostoevskij, pur rimanendo — come ha detto un suo amico, il filosofo Lopatin — « in certo qual modo slavofilo durante tutta la sua vita » (1). Solov'ev ha continuato e condotto a fine la lotta dello slavofilismo tra le due tendenze dell'universalismo cristiano e il particolarismo nazionale (2). In questa evoluzione si possono distinguere vari periodi.

Nel primo periodo Solov'ev condivideva le idee dei primi slavofili che sinceramente cercavano di subordinare l'elemento nazionale a quello cristiano, ma, ritenendo la loro Chiesa « ortodossa » l'unica vera, rimanevano rinchiusi nel particolarismo nazionale. Presso i rappresentanti della seconda generazione degli slavofili, di cui tra i più cospicui sono Samarin e I. Aksakov, si andava sempre più identificando il cristiano col russo. Nella terza generazione la slavofilia su larga misura degenerava in panrussismo nel quale l'elemento cristiano divenne pretesto per l'espansione del despotismo nazionale. Tra i capi del panrussismo si annoverano Katkov e Pobedonoscev e Strachov. Come ideale stava loro davanti agli occhi il regno panslavo e poi universale, con centro a Costantinopoli, sogno condiviso anche da autori, sotto certi riguardi, più cristiani e universalistici, come Danilevskij, Leont'ev e lo stesso Dostoevskij. Secondo il loro desiderio la croce doveva di nuovo venir eretta sulla Haghia Sofia di Costantinopoli, e succedere — come cantava Tjutčev, il poeta e perfezionatore dell'ideologia slavofila, rivolgendosi allo zar russo: « Inchinati davanti a essa — cioè la croce — come zar della Russia, e sorgi come zar panslavo! » (3).

(1) Vedi SZYLKARSKI, *Solowjew und Dostojewskij*, pag. 36.

(2) SZYLKARSKI, ivi, pag. 28 s., – Cf. dello stesso SZYLKARSKI, *Solowjews Stellung zur katholischen Kirche*, in *Or. Chr. Per.* XVI (1950), pag. 5-38; 13 ss. e *Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew*, in Antanas MACEINA, *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*, Heidelberg 1952, pag. 247-334.

(3) SZYLKARSKI, *Solowjew und Dostojewskij*, pag. 29-30; su Tjutčev cf. Alexander VON SCHELTING, *Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken*, Bern 1948, pag. 180-186. Sullo slavofilismo cf. STREMOUCHOV, pag. 36; sul panslavismo Wolf GIUSTI, *Storia del Panslavismo* Roma 1946.

Nel primo periodo del suo messianismo Solov'ev era pienamente convinto che l'incarnazione della divina sapienza nella vita dell'intiera umanità dovesse attuarsi dalla sua Chiesa-madre russa (1). I suoi studi storici e dogmatici poi lo convinsero che l'ostacolo principale dell'attuazione consisteva nella separazione della Chiesa orientale dal centro del mondo cristiano. Allora abbozza il suo messianismo russo cattolico (2).

Già molto prima, però, egli aveva posto, come fondamento del suo messianismo, l'idea universalistica che tutta l'umanità forma un grande essere collettivo o un organismo sociale in cui i singoli popoli sono le membra vive (3). Questo organismo è, secondo Solov'ev, molto differenziato: è un vero cosmo. Lo descrive nel suo sviluppo storico. Vi entrano la facoltà creativa, la conoscenza e l'attività pratica; il sentimento, il pensiero e la volontà; la bellezza, la verità e il bene universale; ne fanno parte la mistica, le belle arti e l'arte tecnica; sono indispensabili la teologia, la filosofia e la scienza positiva; egli vi distingue la società spirituale o Chiesa, la società politica o Stato, e, in fine, la società economica (4).

Ciascun popolo ha da seguire in questo cosmo, nella vita dell'umanità intiera, il suo compito. E questo compito è la sua vera idea nazionale, predestinata a lui dall'eternità nel piano della Provvidenza divina. Tali idee sono svolte da Solov'ev anzitutto in una sua conferenza tenuta a Parigi nel 1888, pubblicata sotto il titolo « L'idea russa » (5).

« Se l'unico popolo di cui la Provvidenza divina si è occupata in particolare, è l'israelitico, se l'unica sua ragion d'essere non si trovava in lui stesso, bensi nella rivelazione cristiana preparata da lui, e se, in fine, nel Nuovo Testamento non si parla più di alcuna nazionalità in particolare, anzi se vi si dichiara espressamente che non deve più esistere alcun antagonismo nazionale, non si deve concludere da ciò che nel pensiero

(1) SZYLKARSKI *Sołowjew und Dostojewskij*, pag. 46.
(2) Ivi, pag. 20 ss.
(3) SZYLKARSKI, ivi, pag. 31; STREMOUCHOV, pag. 113.
(4) SOLOV'EV, *Opere*, vol. I, Pietroburgo 1901, pag. 233-245; STREMOUCHOV, pag. 113-114. *Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universale Theokratie im Lichte der Weisheit.* Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. KOBILINSKI-ELLIS, Magonza 1929, pag. 272-290; 600-605.
(5) *L'idée russe*, Parigi 1888. Nuova edizione con traduzione tedesca in *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew*, pubblicata da Wladimir SZYLKARSKI, vol. III, Friburgo i.B. 1954, pag. 28-91.

originale divino le nazioni non esistono fuori della loro unione organica e viva, cioè fuori dell'umanità? E se questo è cosí per Dio, dev'essere cosí anche per le nazioni stesse, inquanto vogliono attuare la loro idea vera che riposa nel pensiero eterno di Dio » (1).

Ma la Russia non potrà attuare la sua idea nella sua separazione dalle altre parti del mondo cristiano:

« Il popolo russo deve, per adempiere veramente alla sua missione, consacrarsi alla vita cristiana comune con corpo e anima e impiegare tutte le sue forze nazionali per attuare la perfetta e universale unità del genere umano in unione con tutti gli altri popoli, questa unità il cui fondamento irremovibile è dato nella Chiesa di Cristo » (2).

Che la Russia non possa attuare la sua idea senza essere unita con Roma e il papato, centro di unità della Chiesa di Cristo, lo espone magistralmente nel suo libro « La Russia e la Chiesa universale » (3). Nella terza parte di questo libro, che è un riassunto delle idee teocratiche di Solov'ev, l'autore determina, nella teocrazia ideale futura, il posto del sacerdote, del re e del profeta (4). A questo punto Stremouchov domanda: « Dove sono dunque questi profeti che debbono guidare l'umanità verso un avvenire migliore? Se Solov'ev non ci dice il loro nome, egli non poteva intanto non lasciarci indovinarne almeno uno. Pare che Solov'ev attribuisca a se stesso la dignità di profeta, annunciatore della solidarietà ideale la quale ha la missione profetica di mettere in accordo il Pontefice col potere imperiale » (5). Egli fondava allora le sue speranze teocratiche su un'alleanza tra il Papa di Roma e lo zar dei russi (6).

Crollò però ben presto tutto l'edificio della teocrazia ideale, quando Solov'ev si accorse dell'impotenza della monarchia russa, manifestatasi tra l'altro all'occasione della terribile carestia dell'anno 1891. Per breve tempo Solov'ev sognava persino una « teocrazia democratica » (7).

(1) Ivi, pag. 48-49.
(2) Ivi, pag. 52-53.
(3) *La Russie et l'Église universelle*, Parigi 1889 (4 ed. Parigi 1922). La prima ed. tedesca completa in *Deutsche Gesamtausgabe*, vol III, pag. 147-419; vedi a pag. 189 la nota 5. Cf. pure *Monarchia Sancti Petri*, cit. sopra a pag. 189 nota 4.
(4) Specialmente nei capitoli 10-11.
(5) STREMOUCHOV, pag. 164.
(6) SOLOV'EV, *Il giudaismo e il problema cristiano*, *Opere*, vol. VI, pag. 120-167; specialmente a pag. 156 ss. (sulla Russia, la Polonia e Israele); 165.
(7) SZYLKARSKI, *Sołowjew und Dostojewskij*, pag. 58-59; STREMOUCHOV, pag. 218.

Se Solov'ev lasciava cadere le sue speranze in una teocrazia da attuare mediante il potere esterno, non rinunciava però alla sua fede messianica nell'attuazione del Regno di Dio mediante la giustizia interna. Anzi, si può dire che proprio nell'ultimo periodo escatologico il suo messianismo raggiunse il suo culmine, come prova l'ultima sua opera più importante, le « Tre conversazioni » (1899-1900) alla cui fine si trova « Il breve racconto sull'Anticristo » [1]. Solov'ev lo scrisse sotto l'impressione delle forze del male operanti nel mondo, col presentimento della morte vicina e di terribili avvenimenti prossimamente futuri. Egli si sentiva, tra l'altro, sotto l'incubo di un'invasione mongolica, e presentiva il pericolo del panmongolismo [2].

In questo racconto Solov'ev vede l'Anticristo apparire nel secolo ventunesimo, quando il vecchio continente formerà, del tutto democratizzato, gli Stati Uniti d'Europa. I suoi precursori sono Carlo Marx — Maksim Gor'kij lo chiama « il vero Messia del proletariato » [3] — Leone Tolstoj e Federico Nietzsche, le cui idee domineranno, cioè il materialismo economico, il moralismo astratto e il demonismo del superuomo [4]. L'Anticristo — di ignota nazionalità — è un uomo geniale, un « superuomo »; egli crede nel bene, in Dio, nel Messia; ma, non amando che se stesso, concepisce invidia ed odio sempre più crescenti verso Cristo, e si mette al posto di Cristo. Del tutto inorgoglito ha un'apparizione di Satana, il quale, messosi al posto di Dio, lo assume come suo figlio. In seguito il superuomo diventa grande imperatore e seduce le masse dei fedeli all'apostasia. Istituisce il mago Apollonio come antipapa, e con promesse terrestri fa passare dalla sua parte la maggior parte

(1) SOLOVIEV, *Opere*, vol. VIII, pag. 556 ss. Cf. A. MACEINA, *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der « Erzählung vom Antichrist » Solowjews*, Friburgo in B. 1955.

(2) STREMOUCHOV, pag. 281 ss.

(3) Gor'kij scrive in un articolo dal titolo « L'umanesimo proletario » sulla Правда, il 23 maggio 1934, pag. 3, col. 1-3, tra l'altro: « Gli ebrei hanno dato all'umanità tanti veramente grandi maestri della cultura, e specialmente il più grande di loro, il genuino Messia del proletariato, Carlo Marx ». Cf. *Il cristianesimo nell'Unione Sovietica*, Documenti e studi di espansione cristiana, num. 5, Roma 1948, pag. 212. Su Marx come profeta cf. ZERNOV, pag. 158-159.

(4) Cf. STREMOUCHOV, pag. 284.

dei cattolici, «ortodossi» e protestanti. Soltanto un piccolo gruppo di fedeli cristiani guidati dal protestante dottor Ernesto Pauli, tedesco, dall'Ortodosso starez Giovanni, russo, e dal cattolico Papa Pietro II, napoletano, conclude l'unione delle Chiese sotto la guida di Pietro II, resistendo strenuamente alla seduzione dell'Anticristo che ha convocato, a Gerusalemme, un concilio universale.

Rileviamo che Solov'ev in questa leggenda è rimasto fedele al suo slavofilismo e al suo messianismo russo simboleggiato nella figura dello starez Giovanni il quale da primo smaschera l'imperatore come Anticristo, gli resiste e lo invita a confessare Gesù Cristo come Figlio di Dio.

3. Berdjaev (1874-1948). — Ho conosciuto il Berdjaev nel 1938 nel suo villino a Clamart, sobborgo di Parigi. Egli, come figura profetica, ha avuto un successo straordinario, forse più grande ancora dopo la morte avvenuta nel 1948. Scrissi allora, in una rivista inglese, un articolo d'insieme sulla persona e l'opera del noto filosofo russo (1) che provocò le critiche di un lettore. Questi, in una lettera all'Editore, mi rimproverava severamente di non mostrare alcuna comprensione per «il più significativo di tutti gli elementi nel pensiero di Berdjaev, cioè il suo carattere profetico», e di non accennarvi neppure. Anzi, il mio critico vede nel profetismo di Berdjaev la chiave di tutta l'opera della sua vita (2).

Certo è che Berdjaev è il più importante continuatore del messianismo profetico russo. Vero è che l'elemento profetico ha, nel suo insegnamento filosofico, un'importanza fondamentale. Egli oppone all'ordine esterno delle cose, col sacramentalismo e simbolismo, la vera estimazione dell'uomo e della persona che vede nel profetismo e realismo (3). Sicuramente Berdjaev possiede un'ispirazione profetica che si nota in quasi tutti i suoi scritti. Vi sono però alcune opere nelle quali, per così dire, si condensa il suo profetismo. E a questi libri appartengono « Il senso dell'attività crea-

(1) *Nicholas Alexandrovich Berdyaev and His Work, The Eastern Churches Quarterly*, vol. VIII, 1949, 1, pag. 41-52.

(2) *Letters to the Editor. Nicolas Berdyaev, The Eastern Churches Quarterly*, vol. VIII, 1949, 2, pag. 137-139, Ho risposto alle critiche del mio critico in *Letters to the Editor. Berdyaev again*. Ivi, vol. VIII, 1949, 4, pag. 265-269. Una nuova risposta del mio critico *Letters to the Editor. Berdyaev and Father Schultze S.J.* ivi, vol. VIII, 1950, 5, pag. 342-345.

(3) N. Berdjaev, О назначенiи человѣка (*Sulla destinazione dell'uomo. Saggio di etica paradossale*), Parigi 1931, pag. 264-265.

trice » (1916), « Il nuovo medioevo » (1924), « Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo » (1934), e « Il senso e le premesse del comunismo russo » (1937) (1), in cui Berdjaev tratta sul profetismo russo e la sua storia.

Nel libro sul senso dell'attività creatrice Berdjaev annunciava una nuova comunione degli uomini nello spirito di azione creativa, non di ubbidienza (2). Annunciava, sulle orme di Solov'ev, che in questo nuovo periodo l'arte passa in teurgia, la filosofia in teosofia e la società in teocrazia (3). Era questo un suo sogno per l'avvenire più prossimo. Berdjaev voleva annunciare, col suono delle campane, il nuovo evo dell'umanità divina e l'inizio della trasfigurazione della vita.

Lo scritto però, un piccolo libretto, con cui Berdjaev ha acquistato la fama di profeta, è « Il nuovo medioevo » (4). Egli vi constata che l'umanesimo è sorpassato. È vero che la Chiesa di Cristo deve accogliere in sé ogni valore genuino. Il cristianesimo però torna allo stato in cui esisteva prima di Costantino Magno e deve di nuovo conquistare il mondo. In questo nuovo periodo, descritto da Berdjaev con particolari in parte fantastici (5), gli uomini si riuniranno secondo criteri interni, spirituali; si avrà una cultura collettivo-religiosa, teonoma, non autonoma o eteronoma. Ispirato dall'ideale di Dostoevskij, Berdjaev afferma che la conoscenza, la morale, l'arte, lo Stato dovranno diventare internamente religiosi. Questo nuovo periodo non sarà ancora l'ultimo della storia umana la quale terminerà con la seconda venuta di Gesù Cristo e con l'attuazione del Regno di Dio.

Nel libro sulla destinazione dell'uomo nel mondo contemporaneo il Berdjaev profeta è molto meno ottimistico. Il suo pessimismo sembra influenzato dalla permanenza della crisi economica in

(1) In lingua italiana Roma 1944 e, sotto il titolo un po' diverso *Le fonti e lo spirito del comunismo russo*, Milano 1945.

(2) BERDJAEV, Смыслъ творчества (*Il senso dell'attività creatrice. Saggio di giustificazione dell'uomo*), Mosca 1916, pag. 280.

(3) Ivi 115. Cf. SCHULTZE, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, *Orientalia Christiana Analecta* 116, Roma 1938, pag. 144 ss; 147.

(4) Su questo libro cf. l'autobiografia postuma del BERDJAEV, Самопознание (*Autoconoscenza. Saggio di autobiografia filosofica*), Parigi 1949, pag. 310: Berdjaev lo apprezza meno, come fonte della sua filosofia della storia.

(5) Новое средневѣковье (*Il nuovo medioevo*) Berlino 1924, pag. 41ss.; 57: su teosofia, occultismo e magia nel nuovo medioevo.

tutto il mondo, dalla consistenza del comunismo nella Russia, e specialmente dall'ascesa del nazionalsocialismo in Germania. In ogni caso, afferma su un tono assai rassegnato:

« Ma la reale rinascita spirituale nel mondo probabilmente non comincerà prima che siano risolte le questioni elementari quotidiane dell'esistenza umana per tutti gli uomini e per tutti i popoli, che non siano superate prima la acerba miseria e la schiavitù economica dell'uomo. Soltanto allora si potrà manifestare nuovamente e più vigorosamente lo Spirito Santo » (1).

Il profetismo di Berdjaev, specialmente nei suoi primi scritti, si esprime anche mediante la duplice idea di una Chiesa esterna, storica, autoritaria, quella di Pietro, e di un'altra interna, futura, mistica, quella di Giovanni; o anche mediante la triplice idea dei tre periodi consecutivi del Padre, Figlio e Spirito Santo che ricorda il Montanismo di Tertulliano e la dottrina apocalittica di Gioacchino da Fiore (morto nel 1204). Nel libro più recente di Berdjaev « Sulla destinazione dell'uomo » (1931) questa triplice idea si ritrova nella divisione dell'etica in etica della legge, della redenzione e dell'attività creatrice (2).

Lungo tutta la sua vita il Berdjaev annuncia il periodo avvenire creatore, pienamente umano, interno, religioso, un avvenire che spessissimo sembra coincidere col tempo escatologico. Proprio questo tratto escatologico è caratteristico per il Berdjaev filosofo e profeta. Uno dei suoi ultimi libri ha il titolo « Saggio di metafisica escatologica » (1946). In fondo tutte le correnti del pensiero di Berdjaev sboccano nel Regno di Dio.

Questa tendenza escatologica gli sta a cuore; come risulta dal libro « L'idea russa », anch'essa fra le sue ultime pubblicazioni (1946):

« Nuova nel pensiero creatore religioso, tanto diverso dalla morente scolastica, era l'attesa non sempre apertamente espressa di una nuova epoca nel cristianesimo, dell'epoca dello Spirito Santo. Questa idea è massimamente russa. Il pensiero russo è essenzialmente escatologico » (3).

(1) Судьба человѣка въ современномъ мирѣ (*Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*) Parigi 1934, pag. 83.

(2) Vedi *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, pag. 189 ss. Cf. pure il nostro articolo *Vladimiro Soloviev e i tre principi nella Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* 1950, pag. 37-52.

(3) Русская идея (*L'idea russa. Problemi fondamentali del pensiero russo del secolo 19 e del principio del secolo 20*), Parigi 1946, pag. 194.

In questo contesto egli parla del profetismo di Dostoevskij, Solov'ev, Leontev, e, tra gli altri, di Nikolaj Fedorov. Berdjaev — come già prima di lui Dostoevskij e Solov'ev — è stato profondamente impressionato dall'idea maestra di Fedorov il quale come profeta annunciava non una attesa passiva degli ultimi avvenimenti da parte degli uomini, ma una loro participazione attiva:

« Se l'umanità cristiana — dice Berdjaev — si riunirà per la comune fraterna opera della vittoria sulla morte e per la risurrezione universale, essa potrà sfuggire alla fine fatale del mondo, all'apparizione dell'Anticristo, del terribile giudizio e dell'inferno. Allora l'umanità potrà passare immediatamente alla vita eterna » (1).

Più di una volta Berdjaev si è lasciato ingannare da simili speranze. Se gli apostoli ispirati da Dio, Giovanni e Paolo (1 Giov. 2,22; 2 Tess. 2,8), hanno predetto la venuta dell'Anticristo, l'uomo con le sue forze non può impedirla. Con questo ottimismo esagerato si spiega anche il fatto che Berdjaev, nonostante che abbia intuito ed analizzato con maestria il senso e le premesse del comunismo russo, nel suo atteggiamento personale di fronte a lui e di fronte alla forze del male nel mondo rimase più di una volta, ancora verso la fine della sua vita, indeciso e titubante (2).

L'essenza del profetismo di Berdjaev, a nostro giudizio, è questa: egli è profeta in quanto ha intuito tutti i problemi attuali del tempo presente nel campo della filosofia, religione, cultura, della vita sociale e politica; egli è profeta in quanto annuncia per l'avvenire, di fronte al materialismo la forza dello spirito, di fronte al naturalismo la possibilità di un incontro immediato, mistico con Dio e col mondo divino, profeta che oppone all'esistenza tragica l'esistenza cristiana, che mette in rilievo, in opposizione ad ogni collettivismo che inschiavisce, la dignità della persona umana, profeta che annuncia la vera libertà dell'uomo da attuare non nel campo della natura, ma dello spirito (3).

(1) Ivi, pag. 212.

(2) Cf. il nostro articolo *Il nuovo umanesimo russo*, in *Il cristianesimo nell'Unione Sovietica*, Roma 1948, pag. 187-216; anche Vasyl KOSARENKO-KOSAREVYTCH, *Die Moskauer Sphinx. Mythos und Macht in den Vorstellungen über Osteuropa*, Stierstadt im Taunus 1955, pag. 119-121.

(3) Sul profetismo del Berdjaev vedi ancora il nostro libro *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, pag. 142-143 con la nota 3, dove si adduce il giudizio dell'Arsen'ev sul suo tono profetico talvolta stancante

IV.

Come il von Schelting, alla fine delle nostre indagini sul profetismo e messianismo russo, possiamo domandare come si spieghi questo fenomeno, il più assoluto che la storia del mondo finora abbia conosciuto. Quale è il suo motivo più intimo, l'ambizione nazionale o piuttosto la fede religiosa e cristiana? È il nazionalismo a spingere i russi ad esaltare la loro Chiesa, l'« ortodossia », il cristianesimo russo, la religione russa, il Dio russo; o, al contrario, è la fede Ortodossa a base dell'esaltazione patriottica e nazionale? (1) Sembra che, nella storia del messianismo russo, si incrocino i due moti contrari, diversamente nei vari autori. In alcuni prevale più il nazionalismo, in altri la fede religiosa. Abbiamo assistito alla lotta di Solov'ev contro il nazionalismo esagerato. Il messianismo degli occidentalisti e poi materialisti atei diventa sempre più irreligioso e antireligioso, e può assumere, come recentemente nell'Unione Sovietica, anche il colore del patriottismo.

Non neghiamo le aspirazioni generose e magnanime del messianismo russo. Ma non possiamo accettare le sue profezie nel senso stretto della parola come ispirazioni o locuzioni immediate da parte di Dio. Nel Nuovo Testamento non c'è più posto per messianismi di un solo popolo a svantaggio degli altri: « Non v'ha Giudeo, né Greco, né servo, né libero, non v'ha maschio, né femmina. Poichè voi tutti siete uno solo in Cristo Gesù » (Gal. 3,28), scrive S. Paolo ai Galati. Nel cristianesimo non c'è posto per nazionalismi egoistici, sebbene tinti di messianismo, appellantisi a pretese vocazioni divine.

L'indole del profetismo russo è prevalentemente naturale, non soprannaturale, sebbene in alcuni suoi rappresentanti non vogliamo escludere il carisma, almeno in parte. Il profetismo russo è fondato sulla grande sensibilità russa, sulla sua indole poetica, visionaria, sul presentimento e sulla capacità di combinare o congetturare, sull'intuitivismo molto vivo dell'uomo russo. In molti casi le predizioni si sono avverate, in altri si sono dimostrate false ed errate.

Caratteristica per il profetismo e messianismo russo è la sua tradizione; vi è, quasi direi, una scuola di profeti, come nell'antica Israele. Abbiamo visto, come anelli che si congiungono, i profeti-

(1) Von Schelting, *Russland und Europa*, pag. 305.

smi di un Čaadaev, Kireevskij, Gogol', Dostoevskij, Solov'ev e Berdjaev. Sarebbe istruttivo di indagare pure le dipendenze o almeno i punti di contatto del messianismo russo col messianismo ebraico, con quello delle sette russe, col messianismo polacco (1), con quello germanico dell'idealismo (2) e del romanticismo, in fine col messianismo asiatico delle varie credenze orientali, dell'Islam, del Buddismo ed altri (3). Vi sono, inoltre, coloro cui preme anzitutto di smascherare il messianismo panmoscovita con i suoi miti e metodi politici (4).

Colui che ha cercato di ridurre il messianismo russo alla giusta misura, lottando contro Danilevskij, Dostoevskij e parecchi altri, liberandolo dal nazionalismo esagerato ed egoistico e congiungendolo con la tradizione del cristianesimo universale, è stato Vladimiro Solov'ev, il profeta della teocrazia cristiana e — quando questo sogno si era dimostrato irrealizzabile — dell'unione delle Chiese al periodo finale della storia umana. Solov'ev ha visto che, prima della seconda venuta di Gesù Cristo, deve venire l'Anticristo (5). Sulla nazionalità di quest'ultimo non si è pronunciato. Speriamo per l'avvenire cristiano della Russia che la previsione di Leont'ev, che l'Anticristo potrebbe uscire proprio dalla sua patria, non si avveri.

BERNARDO SCHULTZE S. I.

(1) BERDJAEV, Русская идея, pag. 213-215 chiama Cieszkowski « il più grande filosofo polacco del messianismo », e giudica che i russi non abbiano conosciuto il Cieszkowski, né Cieszkowski i russi. La rassomiglianza tra il messianismo polacco e quello russo si spiega, secondo il Berdjaev, con l'appartenenza ai popoli slavi. Vedi però l'articolo di Reinhard LAUTH, *Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung*, in *Orientalia Christiana Periodica* XXI (1955) pag. 399-450. Bakunin conobbe le idee di Cieszkowski mediante Werder, docente nell'Università di Berlino: LAUTH, pag. 414.

(2) In questo contesto si deve menzionare il filosofo-teologo idealista Franz von Baader (1765-1841) a causa dei suoi rapporti con la Russia. Cf. BERDJAEV, *Русская идея*, pag. 54 ss., il quale cita una lettera scritta dal von Baader al ministro dell'istruzione Uvarov (dal 1833) sulla « missione della Chiesa Russa nella decadenza del cristianesimo d'Occidente ». Sul von Baader vedi pure E. BENZ, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-München 1952, pag. 151-160.

(3) Vedi specialmente tutta la parte seconda del libro di SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients*, pag. 223 ss.

(4) KOSARENKO-KOSAREVYTCH, tra l'altro pag. 65-78.

(5) Vedi il nostro articolo *La Russia, Roma e l'Anticristo*, in *Humanitas* IV (1949) pag. 555-567.

Novissima de « Legenda Italica » et de episcopatu S. Constantini-Cyrilli

In *Analectis Bollandianis,* LXXIII (1955) 375-461 dissertatio pro studiis Cyrillo-methodianis maximi momenti apparuit cuius titulus sonat: « *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la ' Légende Italique ' résolues grâce à un document inédit* ». Auctores eius sunt Paul Meywaert, O.S.B. et Paul Devos, S. J. Tria aenigmata, quorum solutio annuntiatur haec sunt: 1. Quis est auctor « Legendae Italicae » (LIt.)? — 2. Quaenam est relatio LIt. ad Vitam slavicam S. Constantini-Cyrilli (VC)? — 3. Eratne Constantinus-Cyrillus episcopus? Haec aenigmata auctores solvere conantur ope novi ms. LIt., quod saeculi XIV est et hucusque in Bibl. Capituli Metropolitani Pragensis latebat quodque illi nunc primum critice publici iuris faciunt (455-461).

Cl. Meywaert-Devos omnino persuasi sunt se tres quaestiones praefatas, iam decursu unius saeculi acriter discussas, definitive solvisse. Cum autem in tertia parte sine ulla discussione tamquam « mythum » quendam sententiam de episcopatu S. Cyrilli reiciant, de qua ego in *Orientalibus Christianis Periodicis,* (XVI 1950) 237-266 (*De dignitate episcopali S. Cyrilli Thessalonicensis*) scribens affirmavi, eam « rationabiliter negari non posse » (265), necesse habeo quaedam de eorum rationibus hac in re dicere et fontibus inhaerendo ostendere eos praemature iudicium negativum tulisse, meamque argumentationem pro episcopatu S. Cyrilli pristina vi nondum esse privatam.

I. *Nova de « Legenda Italica »*. — Hucusque LIt. nota erat ex unico codice ms. saeculi XVII, quem Bollandistae a Francisco Duchesne acceperant et anno 1668 in *Actis Sanctorum,* mensis Martii T. II pp. *19-*22 ediderant, et quidem sub titulo « *Vita cum Translatione Clementis* ». « Vita » intelligendum est de vita Constantini Philosophi seu S. Cyrilli, qui corpus S. Clementis,

Papae et Martyris, prope Chersonam invenerat et postea Romam transtulerat. Quae « Vita » solummodo saeculo praeterito nomen « Legendae Italicae » a Slavistis accepit ad distinguendam eam ab aliis « Vitis » SS. Cyrilli et Methodii, a « L.Moravica », « Pannonica », « Chersonica », etc. (1). Nunc vero, detecto codice Pragensi (P.) « L. Italicae » Meywart-Devos eius ope notitias de LIt. valde auxerunt: duo nova mss. e tenebris eruerunt, i.e. mss. P. et *Vaticanum* latinum 9668 (V.) saeculi XII exeuntis, quod antea proprium erat abbatiae Redonensis in Britan. Min., dein, ut videtur, Collegii S. I. Clermont, Parisiis, postea card. Angeli Mai, tum demum Bibl. Vaticanae. Quando adhuc in Gallia erat transcriptum est, ut M.-D. praeclare ostenderunt, tum ab Andrea Duchesne (1584-1640), patre Francisci (1616-1693), qui exemplar sui patris sine ulla explicatione de eius origine Bollandistis transmisserat, tum — quod etiam ignotum erat — a Jac. Sirmond, S. J. (1559-1651), cuius ms. post varias migrationes *Berolinum* venit, ubi sub nomine *Phillips 1717* in Bibl. publica conservatur. Merito igitur cl. M.-D. quattuor in praesenti ms. LIt. cognoscimus: duo antiqua (V. et P.) et duo apographa ms. Vaticani (Duch., Sirmond-Phillips). Maximi momenti est praesertim « *Prologus* » ms. Pragensis, in quo Leo Marsicanus, O.S.B., episcopus Ostiensis-Velliternus (1101-1115) totum textum « *Translationis S. Clementis* », i. e. LIt., suo calamo attribuit, affirmando se eam « partim ex (S)clavorum litteris, partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis de graecis fastidioso stilo translata » decerpsisse ac « latiniori atque comptiori aliquantulum stilo » composuisse (412-413). His verbis aliisque indiciis innixi, Editores ingeniose statuerunt haec duo: primo, verum auctorem LIt. non quidem Leonem fuisse, sed potius coaetaneum SS. Cyrilli et Methodii Gaudericum, episcopum item Velliternum, sicut iam Henschenius eam primum edendo suspicatus est; secundo, Gaudericum in componenda LIt. usum esse scripto S. Cyrilli de inventione corporis S. Clementis e graeco in lat. ab Anastasio Bibl. translato, nec non Vita slavica (VC) ipsius Cyrilli, quemadmodum haud ita pridem Georgiev ex analysi textuum eruerat. Hac ratione fortunati eruditique editores ms. P. revera aenigmata de auctore LIt. eiusque relatione ad VC slavicam feliciter solverunt. Quaeri tantum ulterius poterit, utrum Gaudericus ipso textu VC usus sit,

(1) Cfr. *De dignitate, Or. Chr. Per.*, XVI. (1950), 238 et 243-244.

an mediante aliqua eius accommodatione, ut censet e.g. prof. Grivec ([1]). Exitu autem minus prospero cl. M.-D. tertium aenigma tractaverunt. In ultima disquisitionis eorum parte defectus methodici non desunt. Tum sibimetipsis tum novo ms. P. nimis fidentes, una eius enuntiatione, eaque extra contextum considerata, totum se complexum problema de episcopatu S. Cyrilli uno ictu solvisse putant: « C'est ... la grosse surprise que ce texte garde en réserve... Tout simplement: dans la L.I. selon le manuscrit de Prague, il n'est nulle part question de la dignité épiscopale de S. Cyrille » (443). Optime, sed sequiturne ex hoc eo ipso eam fictam fuisse et argumenta defensorum eius ne consideranda quidem esse verumtamen globatim spernenda? Nihil tale! Haec vera essent, si P. *unicum* ms. Leg. Italicae, et LIt. *unicum* testimonium pro dignitate episcopali S. Cyrilli essent. Quod, ut videbimus, verum non est.

II. *Exaggerationes contra episcopatum S. Cyrilli.* — In textu LIt. in *Act. SS.* impresso legitur Cyrillum quoque Romae consacratum fuisse episcopum: « ... consecraverunt *ipsum* et Methodium in *Episcopos*, nec non... ». Ms. P. autem de consecratione Cyrilli penitus silet: « ... consecraverunt *fratrem eius Methodium* in *sacerdotem*, nec non... ». Meywaert-Devos hanc magni momenti differentiam animadvertentes, archetypum quaesiverunt Duchesnii, a quo Bollandistae textum suum acceperant. Indagando, haec nova inopinata — c'est la grosse surprise — invenerunt: 1. ms. Duchesnii esse apographum Vaticani lat. 9668; 2. in hoc V. locum de consecrationibus romanis tam corruptum esse, ut quaedam tantum litterae legi possint; 3. verba illa, quae in textu impresso a ms. P. discordant, esse coniecturam ipsius Duchesnii. Datis his omnibus, revera conclusio sequebatur LIt. interim iam non posse ut argumentum adhiberi ad attestandam dignitatem episcopalem Constantini-Cyrilli. Et quidem hoc solum rite deduci potuit. Cl. M.-D. tamen, novitate rei perculsi nec curantes de aliis testimoniis, *dignitatem ipsam episcopalem* S. Cyrilli simpliciter puram creationem Duchesnii iudicaverunt, addendo una simul alia quaedam gratis dicta. Affirmant enim:

([1]) F. Grivec, *Staroslovanski viri Italske Legende. Slavistična Revija*, VIII, Ljubljana 1955, 261-264.

« . . . Sa promotion à l'épiscopat est une pure création de Duchesne, au sens étimologique du terme: elle est ' sortie de rien '. . . . Il est à souhaiter qu'aussi promptement qu'il en est sorti, ce mythe retourne — et pour de bon — à son néant. La pseudo-attestation de la L.It. ' secundum Duchesnium ' était jusqu'ici, de l'aveu même des tenants de l'épiscopat de S. Cyrille, le seul argument en sa faveur qui semblât mériter une sérieuse considération. Elle se heurtait de façon incompréhensible au silence absolu de tous les autres documents contemporains: Vie de Cyrille, Vie de Méthode, témoignages... d'un Anastase le Bibliothécaire, d'un Jean VIII. Cette opposition factice appartient au passé. Constantin-Cyrille est mort à Rome, simple prêtre et moine...: la Légende originelle n'a jamais parlé de consécration épiscopale de S. Cyrille » (452-454).

Si hae propositiones absolutae ita essent verae sicut tenor earum firmus est, omnia illa, quae e.g. ego de episcopatu S. Cyrilli in *Or. Chr. Per.* scripsi, omni valore scientifico carerent (1). Eisdem tamen relectis et auxilio fontium cyrillomethodianorum pacate examinatis, eadem firmitate respondendum videtur, istas enuntiationes solemnes non solum modum excedere, sed plus etiam dicere quam veritas patitur. Sicut enim verum non est « pseudo-attestationem Duchesnii » *unicum* esse argumentum « serium » in favorem sententiae de episcopatu S. Cyrilli, ita etiam verum non est documenta contemporanea « absolute » de eo silere (2). In

(1) Prof. Grivec, unus ex adversariis dignitatis episc. S. Cyrilli, revera rem ita intellexit, scribendo l. c. in « *Conspectu* »: « . . . Quaestio ' aenigmatica ' tertia praeclare definitive soluta est: assertio de episcopatu Constantini falsae reconstructioni loci corrupti in cod. saec. XII superstructa erat » (l. c. 264).

(2) Cfr. — abstrahendo interim a testimonio Gauderici - - « *De dignitate* », *Or. Chr. Per.*, XVI: « *Testimonium discipulorum Clementis et Constantini* » (248-251) et « *Testimonia indirecta Vitae Constantini* » (251-260). — « Argumentum ex silentio » fontium contemporaneorum directe refutare tunc omisi, quia illud *non satis serium* consideravi. Estne, e.g., serium e silentio Vitae *Methodii* deducere *Cyrillum* non fuisse episcopum? — Anastasius Bibl. et Papa Joannes VIII Constantinum non episcopum sed Philosophum tantum nominant, quia in iis eventibus de quibus agunt (inventio et translatio reliquiarum S. Clementis; inventio litterarum Slavicarum) revera nondum episcopus erat. Estne igitur serium ex hoc silentio concludere eum *numquam* episcopum fuisse? Anastasius et Papa ne sacerdotem quidem eum appellant: eratne ergo ille tantum philosophus quidam *laicus*?

sequentibus ostendam documenta slavica haud pauca, *a LIt. omnino independentia,* inde a S. Cyrillo ipso usque ad celebrem Demetrium metropolitam Rostoviensem in Russia, coaetaneum Francisci Duchesne, traditionem de episcopatu S. Cyrilli constanter conservasse. Consideratis demum variis recensionibus LIt., quae saec. XII-XIII existebant, et comparatis inter se lectionibus discordantibus codicum V. et P., videbimus lectionem ms. P., quam M.-D. *unicam* veram credunt, non solum dubiam, sed potius erroneam esse. M.-D. minime probaverunt LIt. primigeniam de consecratione episcopali S. Cyrilli locutam non esse.

III. *Testimonia slavica de episcopatu S. Cyrilli*: praecipua tantum, eaque breviter hic adducuntur.

1. Testimonium Vitae Constantini Slavicae: Cyrillus proxime ante mortem, imitando Supremum Pastorem in ultima Coena pro suis orantem, orationem pro suis fecit haec praeter alia dicendo: « Domine, Deus meus, ... fidelem tibi gregem serva, cui praefeceras me... Quos mihi dederas, tamquam tuos tibi reddo... » (VC, c. 18). Quicumque opinione praeconcepta caret, praesertim si orationem integram cum adiunctis considerat, facile perspiciet, orationem istam orationem esse episcopi. Hic iterum noto, quod alibi animadverteram, Cyrillum in hac oratione de munere suo pastorali tamquam de praeterito locutum esse, quod iam non durat. In textu enim slavico tempus « plusquamperfectum » adhibetur: « *praefeceras* », « *dederas* ». Aliis verbis: ille hoc modo loquendi manifestat se episcopum Moravorum fuisse, in momento autem quando orabat, propter abdicationem, quam quinquaginta dies antea — statum monachalem perfectum amplectendo, — voluntarie fecerat, nullam iam in eos iurisdictionem habuisse [1].

2. Clemens Bulgaricus, discipulus primarius SS. C. et M. († 916), in *Sermone panegyrico in honorem S. Cyrilli,* haec etiam de Magistro dicit: « ... Genti Slavicae ..., manifestatus est Pastor et Doctor... ». Iamvero vocabulum « pastor » in hoc contextu et in ipso stilo Clementis idem dicit ac « episcopus ». Quod aliquibus exemplis illustratur. In *Vita Methodii,* ab hoc

[1] « *De dignitate* », l.c. 256 et 258-260.

eodem Clemente scripta, expressio « *archiepiscopus* et doctor » bis verbis « *pastor* et doctor » redditur, ita ut recte concludatur vocabulum « pastor » ibi — et consequenter etiam in *Sermone* — dignitatem *episcopalem* significare. En ista exempla: *a*) Moravi « ad Apostolicum miserunt: ... ' da nobis Methodium *archiepiscopum* et doctorem '. Illico autem misit eum Apostolicus » (c. 10). — *b*) Quando adversarii Methodii falsas de eo voces spargebant dicentes Papam iussisse expellere eum: « ...omnes contristabantur et dolebant, quia privabantur tali *Pastore* et Doctore... » (c. 12). — *c*) Mortuo Methodio, « innumerabilis populus congregatus, comitabantur eum cum candelis, deflentes bonum Doctorem et *Pastorem* (c. 18). Ex his clare patet nullam esse differentiam inter « *Pastorem* et Doctorem VM ex una parte et *Sermonis panegyrici* ex altera; ergo « *pastor* » in utroque loco dignitatem *episcopalem* significat [1].

3. Constantinus Bulgaricus, item discipulus SS. C. et M., in oratione finali sui « *Sermonis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii* » utrumque fratrem indiscriminatim *pastorem*, Slavosque Moraviae *gregem utriusque* nominat: « ... Sancti et veri pastores, perpetuo pro electo vestro grege studiose intercedite... ». Potestne rationabiliter dubitari *pastorem* hic quoque *episcopum* significare? [2].

Rebus sic stantibus, licetne loqui de « silence *absolu* de *tous* les documents *contemporaines*? ». (M.-D., 453).

4. Breviaria Romano-Slavica: In breviariis glagoliticis Croatorum aliquot *Officia in honorem SS. Cyrilli et Methodii*, Confessorum et *Pontificum* existunt, in quibus ambo fratres sive simul sive separatim tamquam *episcopi* celebrantur. Unum alterumve publicaverunt Ivan Berčić a. 1870 et P. A. Lavrov a. 1930, primus in scriptura originali glagolitica, alter duo in transcriptione cyrillica et unum in latina. Istis nunc addendum est officium completum in honorem SS. C. et M. ex a. 1465, quod latine transcriptum nuper Zagrabiae editum est. In hoc quidem officio ambo Fratres in titulo « Confessores » tantum nominantur,

(1) L. c. 248-250.
(2) L. c. 250-251.

textus tamen est de Conf. et Pontificibus ([1]). De his Officiis, quae apographa saec. XIV-XV sunt, notandum est ea haud pauca elementa archaica continere (e.g. lectiones historicae desumptae sunt ex *Vita slavica Constantini*, quae secus nullibi apud Slavos occidentales integra conservata est) ([2]). Ad Croatos haec officia non quidem directe ex M. Moravia penetraverunt, sed transversum Bohemiam, ubi, destructa ab Hungaris ca. 907 M. Moravia, ritus romano-slavicus et cultus SS. C. et M. saec. X-XI refugium evolutionemque ulteriorem nacti sunt. In Officiis, exceptis lectionibus e VC. sumptis, non iam de Moravia sed unice de Bohemia sermo est.

5. Vita S. Procopii Sazavensis († 1053), scripta primum sive slavice sive statim latine annis 1061-1067 in monasterio romano-slavico O. S. B. Sazavae in Bohemia, ubi post expulsionem monachorum slavicorum (a. 1054) tunc iterum ritus rom.-slav. vigebat. Textus antiquissimus latinus sic incipit: « Fuit itaque beatus abbas Procopius, nacione Bohemus, Sclavonicis apicibus, a sanctissimo Quirillo Episcopo quondam inventis et statutis canonice, admodum imbutus... » ([3]). In monasterio igitur benedictino Sazavensi *dimidio saeculo ante Leonem Marsicanum* eiusque accommodationem LIt. bene sciebant S. Cyrillum fuisse Episcopum.

([1]) I. Berčić, *Dvie službe Rimskoga obreda za svetkovinu svetih Cirila i Metuda*. Zagreb 1870. — P. A. Lavrov, *Матеріалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Труды Славянской Комиссии, том. I. Акад. Н. СССР.; Ленинград 1930; 128-137; 137-145 (oratio p. 138); 145-147. — M. Japundžić, *Glagoljski Brevijar izg. 1465* (Vaticano-Slavo 19). *Radovi Staroslavenskog Instituta*, knj. 2, Zagreb 1955, 155-191. Textus officii SS. C.et M.: 181-187. Officia SS. C. et M. ex Comm. Conf. et Pont. habent — teste P. M. Japundžić, T.O.R. —, in Bibl. Vat. etiam Borgiano-Illirico 6 (saec. 14) et Borg.-Illir. 21 (impressus 1561).

([2]) De antiquitate istorum officiorum cfr. Berčić, 74-76; Lavrov, XXXIX. Eadem vere indagationem peculiarem merentur.

([3]) V. Chaloupecký-B. Ryba, *Středověké Legendy Prokopské*. Českoslov. Akad. Věd. Praha 1953, II. Texty, 2. « Vita Minor », (1). — Notitia de episcopatu S. Cyrilli in posterioribus quoque monumentis occurrit bohemicis, quae a *Vita S. Procopii* derivant, e.g. in « *Vita Antiqua* », quam Chaloupecký erronee, ut Ryba probavit (278-282), antiquissimam esse censuit: « ... a sancto Cyrillo, episcopo Wellegradensi » (112); in Legenda cechica antiquiore: « ... svatý Kvirillus, biskup » (163); in versione lat. istius Leg. cechicae; « ... Sanctus Cirillus, episcopus Sclawonicus » (171); in *Chron. Sazavensi* (176), etc.

6. V i t a e slavicae SS. C. et M. *breves* in *Prologis* conservatae: in antiquis collectionibus Vitarum brevium Sanctorum, quae apud Slavos orientales «*Prologi*» vocantur, aliquot Vitae compendiosae SS. C. et M. inveniuntur, in quibus dignitas episcopalis S. Cyrillo quoque sive solum in titulo sive solum in textu tribuitur. Praecipuas edidit P. A. Lavrov (1). Ita e.g. in «Prologo» serbico saec. XIII-XIV legitur: «Mensis Augusti (die) 25: Hac die memoria sanctorum et vere venerabilium Patrum nostrorum M o r a v i a e E p i s c o p o r u m: C o n s t a n t i n i, C y r i l l i Philosophi nuncupati, et Methodii, fratris eius, doctoris Slavicae gentis» (Lavrov 100). Haec compendia VC et VM, quo magis posteriora sunt eo plures errores continent, praesertim in designanda *sede episcopali* S. Cyrilli, quae in fontibus primigeniis indicata non erat. Sed propter hos errores certe concludendum non est eos etiam in dignitate episcopali ipsa S. Cyrillo attribuenda errasse (2).

7. D e m e t r i u s, metrop. Rostoviensis in Russia (1651-1709) (3). Annis 1689-1705 Kioviae Vitas Sanctorum (Menaea) publicavit, inter quas ad diem 11 Maii Vitam quoque SS. C. et M., in qua Vitas slavicas eorum, quas optime novit, mirabili arte in unum fudit, inserendo, ubi opus erat, proprium commentarium. Legendo sine praeiudicio *Vitam Constantini* eiusque ultimam orationem, clare perspexit eum *episcopum* fuisse. Quia tamen nullibi in ea de eius consecratione agitur, Rastislaus autem expresse «*Episcopum* et Doctorem» Ctpoli petebat, Demetrius ex hoc erronee deduxit, Constantinum-Cyrillum iam Ctpoli episcopum consecratum fuisse. «Felix error», ne diceretur eum a «pseudo-attestatione Duchesnii» et ex *Act. SS.* sententiam de episcopatu S. Cyrilli hau-

(1) LAVROV, l. c. 100-101; 101-102; 106-107.

(2) De istis «Vitis brevibus» SS. C. et M. cfr. LAVROV, l. c. XXXII-XXXIV, vel etiam R. JAKOBSON, *Minor native sources for the early history of the Slavic Church. Harvard Slavic Studies*, Vol. II. Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1954, 62-70.

(3) Demetrius (Daniel Tuptalo), natus est in Ucraina, et iam a. 1668 — quando in *Act. SS.* LIt. apparuit — vitam monasticam amplexus est, in qua in variis monasteriis hegoumenum agebat. Propter famam scientiae et sanctitatis a. 1700 primum metropolita Tobolscensis, dein a. sequente Rostoviensis creatus est. Mortuus a. 1709, iam a. 1752 ab Eccl. Moscoviensi in elenchum Sanctorum inscriptus est. In cognoscendis thesauris librariis antiquae Russiae nemo ei par erat.

sisse. Scribit igitur Demetrius Rostoviensis: a) « *Vita et labores beatorum Patrum nostrorum Methodii et* Constantini, *nuncupati* Cyrilli, Episcoporum Moraviae, *doctorum Slovenicorum* »; — b) « ... Imperator autem cum Patriarcha ... beatos Constantinum et Methodium rogaverunt, ut in regiones Slavicas ad docendum irent... et induxerunt S. Constantinum, quamquam invitum, ut dignitatem pontificalem acciperet... »; — c) « ...Moram eis Romae facientibus, Constantinus in morbum incidit... Sequenti vero die sanctam Schimam induit et mutato nomine vocatus est Cyrillus, aegrotusque dies 50 iacebat. Tunc, commisso episcopatu suo fratri suo maiori natu Methodio, tradidit spiritum suum Domino... » (1). Excepto illo errore de consecratione Ctpolitana, potuitne meliorem exegesim eorum dare, quae VC, c. 18 et VM, c. 7 de fine vitae mortalis S. Cyrilli narrant?

Puto, haec testimonia sufficere ad concludendum S. Cyrillum episcopum fuisse, sed ante mortem huic muneri *renuntiasse*, ac proinde mortuum quidem esse ut *monachum*, *minime* tamen ut *simplicem* sacerdotem.

Nunc videndum, quid in stadio praesenti indagationum *de testimonio LIt. dici* possit et debeat?

IV. *Tres recensiones LIt. saec. XII-XIII.* — Si textus LIt. in manuscriptis V. et P. conservati inter se comparantur, apparet eos in tribus eventibus historicis enarrandis inter se gravius discordare: 1) Ms. V. dicit principem Moraviae *Rastislaum* nuntios Ctpolim misisse ad obtinendum « Doctorem » perfectum; ms. P. hoc negotium principi *Svatopluk* tribuit (c. 7. p. 458). — 2) Ms. V. Constantinum Philosophum in enarrandis consecrationibus Romanis *includit*, P. de eo *silet* (c. 9, p. 459). — 3) Ms. V. affirmat Cyrillum *quadraginta* dies post mutationem nominis mortuum esse, P. dicit *quinquaginta*! Quid ex hac discrepantia quemadmodum etiam ex aliis a M.-D. exemplari sollicitudine « in apparatu critico » adnotatis sequitur? Id sine dubio significat neque P. neque V. *textum genuinum Gauderici* accurate reddere, sed duas eius recensiones constituere. Quaenam autem ex his melior est? Cl. M.-D. ut criterium veritatis hac in re dignoscendae recte *Vitam Constantini* indicant,

(1) *Житія Святыхъ* Máйй, ai (11) дéнь. Editio Mosquensis 1864; 143, 158, 159.

utpote quae fons LIt. praecipuus erat. In primo igitur casu iure iudicaverunt lectionem ms. V. esse praeferendam, i.e. agi de *Rastislav* non vero de *Svatopluk*. In tertio casu item recte statuerunt hac vice V. errasse, P. autem recte scripsisse *quinquaginta*. Quo iure autem cl. M.-D. in secundo casu, ubi de consecrationibus agitur, *sine ulla discussione* lectionem ms. P. praetulerunt? Si enim P. erravit substituendo Svatopluk pro Rastislao, cur errare non potuerit excludendo Constantinum-Cyrillum e consecrationibus?

Accedit, quod eodem illo saeculo XII, quo Leo Marsicanus suum prototypum LIt. saltem ex parte ad proprium gustum accomodabat, anonymus vero scriptor manuscripti V. suum saltem ex parte male transcribebat, etiam *tertia recensio* LIt. exsistebat, in qua ex una parte errores manuscriptorum Vaticani et Pragensis deerant, ex altera vero in ea *de episcopatu* S. Cyrilli sermo erat. Haec tertia recensio saltem ex parte conservata est in s. d. *Legenda Moravica* seu « *Vita eorundem Cyrilli et Methodii* », quam Bollandistae in *Act. SS.* statim post LIt. « ex Ms. Blauburano » typis vulgaverunt (··22-··24); incipit autem verbis « *Tempore Michaelis Imperatoris* ». Ista L. Moravica magna ex parte fusio quaedam est Leg. Italicae cum uno e scriptis bohemicis saec. X, i.e. vel directe cum « *Privilegio Moraviensis ecclesiae* », ex a. 975, vel cum Leg. Christiani monachi « *Passio Sanctae Ludmilae* », ex. a. 993-995 (1). Anonymus enim compilator L. Mor. in iis, quae ex LIt. extraxit, generatim ipsa eius verba immutata conservat, quod M.-D. animadverterunt, ideoque novum ms. P. in quibusdam etiam cum L. Mor. comparaverunt (441). Hoc tamen solummodo quoad « broutilles » stilisticas fecerunt. Maioris vero momenti id esse videtur, quod *non* adverterunt, nempe quod L. Mor. recte *quinquaginta* sicut V. habet, principem Moraviae autem nomine quidem non indicat, clare tamen ostendit agi de *Rastislao*, avunculo Svatopluci, quem alibi « sediciosum » vocat et fuscis coloribus depingit. Ex quo sequitur textum LIt., quo usus est compilator L. Mor. *meliorem* fuisse, quam prototypa manuscriptorum V. et P. seu Leonis

(1) V. CHALOUPECKÝ, *Prameny X. století Legendy Kristiánovy o Sv. Václavu a Sv. Ludmile. Svatováclavský Sborník*, II **2. Praha 1939; 505-521 (editio critica Leg. Moravicae); 521-537 (ed. crit. Leg. Christiani); 78-92 (reconstructio « Privilegii »), — Viri eruditi Bohemiae nondum concordes sunt in designando tempore, quo orta est « Legenda Moravica »: Dobrovský erat pro saec. XIV; Pekař pro saec. XII vel initio saec. XIII; Chaloupecký pro fine saec. XIII vel initio XIV. Cfr. l. c. 69; 71; 72.

Marsicani. Item quoque non adverterunt compilatorem L. Mor. scire Constantinum-Cyrillum etiam fuisse *episcopum*, quod significat in eius exemplari LIt. de consecratione quoque Cyrilli sermonem fuisse. Scribit enim: « . . . Cum ergo fama viri Dei magnificaretur in populo, expavescens ne rumigero populi celebraretur favore, sub magna deliberavit vigilantia potius soli Deo cognitus esse, quam hominum efferri laudibus. Quapropter e p i s c o p a t u i r e n u n t i a n s, *habitum induit monachalem et auctoritate Apostolica dereliquit post se Methudium*, fratrem suum... cui... curam commendavit pastoralem... Factus ergo (Methudius) *Moravorum antistes*... gregem commissum curae suae discreta pietate monuit, docuit et correxit » (1). Compilatorem LIt. notitiam hanc de episcopatu S. Cyrilli revera ex LIt., et quidem *unice* ex illa traxisse patet ex eo, quod neque in « *Privilegio* » neque in Leg. Christiani, quibus ex parte usus est, *ulla* de episcopatu S. Cyrilli mentio habetur. Praeterea, dum in *nullo* fonte latino medievali notia inveniatur Cyrillum episcopatui *renuntiasse*, verba L. Mor. supra relata vix intelligi possunt, si in LIt. ex qua haurit, de consecratione *episcopali* tam *Cyrilli* quam Methodii sermo non erat. Compilator item recte perspexit de renuntiatione episcopatus et de statu monachali intelligenda esse verba illa LIt., quae statim initio retulerat: « . . . Hic (Constantinus) quinquagesimo die ante obitum suum *ex licentia summi pontificis* imposuit sibi nomen Cyrillus ». Leg. Moravica omisit quidem incisum LIt. de consecrationibus romanis et loco eius narrationem de defensione et approbatione liturgiae slavicae inseruit. Nihilominus rationes hucusque adductae ostendunt, compilatorem eius prae oculis habuisse textum aliquem LIt. in quo non solum errores codicum V. et P. deerant sed etiam de consecratione episcopali tum Cyrilli tum Methodii sermo erat.

Ad hoc ultimum confirmandum addatur, quod etiam Martinus Polonus, O. P. († 1278) saec. XIII tali recensione LIt. usus est, in qua de episcopatu S. Cyrilli sermo erat. Ille enim in suo *Chronicon*, loquendo de S. Clemente Romano haec refert: « . . . Huius corpus circa Cersonam, ubi exilio relegatus fuerat... a beato C y r i l l o, M o r a v o r u m E p i s c o p o et pene omnium Sclavorum apostolo est repertum et delatum est tempore primi Nicholai (!) papae

(1) Chaloupecký, l. c. 517.

Romam et in ecclesia sancti Clementis per papam et populum Romanum honorifice reconditum... » [1]. Editor *Chronici*, G. H. Pertz, ad hanc notitiam notam adiunxit: « Desumpta est ex translatione Clementis », i.e. ex LIt., et quidem — ut patet — ex tali eius recensione, in qua Cyrillus quoque in narratione de consecrationibus tamquam episcopus inclusus erat.

Vere mirum est, quomodo editores ms. P., qui tamen tum de Leg. Moravica tum de Martino Polono in sua dissertatione loquuntur, animum ad haec clarissima de episcopatu S. Cyrilli testimonia non adverterunt et altum de eis tenent silentium! Profecto, si « aenigma » quoque de episcopatu S. Cyrilli eadem sollicitudine examinassent qua duo alia, nec Duchesnium « creatorem ex nihilo » dignitatis episcopalis S. Cyrilli proclamassent nec nimiam fiduciam in novum ms. P. eiusque parentem Leonem Marsicanum collocassent. Quaemadmodum ab eis manuscripta V. et P. in casibus *Rastislav-Svatopluk, quadraginta-quinquaginta* nec non in multis aliis « broutilles » laudabiliter comparata atque iudicata fuerunt, ita eo vel magis horum divergentiae in narratione de consecrationibus Romanis accurate discutiendae erant, antequam iudicia peremptoria in favorem ms. P. pronuntiata fuissent.

Quod igitur ipsi editores peragere omiserunt, faciamus breviter nos.

V. *Dubius valor lectionis « anti-Duchesnianae » in ms. P.*

Novum ms. P. Legendae Italicae, narrando quomodo Papa Hadrianus II, precibus annuens Constantini Philosophi, primum nucleum cleri pro Moravia formavit, his verbis ūtitur: « ... consecraverunt *fratrem eius Methudium in sacerdotem*, nec non... ». Textus LIt. in *Actis SS.*, secundum correctionem ms. V. a Duchesnio factam, sic sonat: « ...consecraverunt *ipsum et Methodium in Episcopos*, nec non... ». Ipsum autem ms. V., consideratis in loco

[1] MARTINI *Chronicon*: *Pontifices. Mon. Germ. Hist.*, Scriptores XXII, 410. — Eandem narrationem refert loquendo de Nicolao I, omissis tamen hic verbis « Moravorum episcopo » (429). — De Fr. Martino, O.P., cfr. J. UMIŃSKI, *Pochodzenie i kariera Marcina Polaka. Collectanea Theol.*, XXIV, Varsaviae 1953, 163-188. Ille ostendit Martinum fuisse Polonum et non Bohemum Oppaviensem, sicut censet Pertz, l.c. 377-379. — Martinus non est usus « Leg. Moravica » sicut M.-D. supponere videntur (381, n. 5); in hac non potuit invenire errorem de translatione S. Clementis Romam « tempore primi Nicholai ».

eius corrupto tum litteris residuis a cl. M.-H. Laurent detectis (451, n. 1) tum spatio disponibili, absque ullo rationabili dubio, verba continebat: « ... consecraverunt *ipsum et Methodium in sacerdotes,* nec non... ». *Vita Constantini* ut criterium directum veritatis detegendae hic adhiberi nequit, quia in loco parallelo de sola consecratione *discipulorum* loquitur. Ad inveniendam igitur, quantum fieri potest hac in re veritatem, abstrahendo interim a lectione Duchesnii, comparemus inter se lectiones codicum V. et P., considerando eas, utique, — ut recta methodus exigit — in earum contextu tum immediato tum remoto.

V. et P. concorditer narrant Constantinum Philosophum una cum fratre Methodio Romam duxisse « aliquantulos de *discipulis suis* quos dignos esse ad *Episcopatus* honorem recipiendum censebant » (c. 8, p. 459). Finis igitur primarius itineris eorum Romani hic erat, ut a Pontifice Romano primum pro Moravia nucleum hierarchiae eccl. plenae et completae obtinerent, i.e. saltem unum *episcopum* et aliquos sacerdotes, diaconos, etc. Rastislav revera inde ab a. 862 de hoc eodem sollicitus erat, quaerendo primum Romae « Doctorem » (VM, c. 8) dein, ibidem repulsa recepta, Ctnopoli « Episcopum et Doctorem »(VC, c. 14). Duo Fratres, prudentia vere eximia, Moravis *episcopum* quidem procurare intendebant, sed neque Graecum neque Germanum neque Latinum, verumtamen Slavum. Quapropter decursu « quattuor annorum cum dimidio » aliquot iuvenes Slavos tam perfecte in rebus ecclesiasticis excoluerunt, ut eos tuta conscientia Sanctae Sedi tamquam candidatos non solum pro simplici gradu sacerdotii sed pro ipso quoque *episcopatu* proponere auderent. Ad captandam Romanorum benevolentiam reliquias S. Clementis secum sumpserunt. Ms. V. aeque ac P. iterum concordes sunt narrando enthusiasmum Romanorum: « ... secundus Adrianus... audiens quod prenominatus Philosophus corpus beati Clementis ...secum deferret, *valde nimis exhylaratus est*... Multis itaque gratiarum actionibus prefato Philosopho pro tanto beneficio redditis consecraverunt —

(velit hic benevolus lector reflectere quale insigne praemium Romanum ille pro Philosopho exspectet et tunc iudicet, quaenam ex his duabus lectionibus contextui immediato magis respondeat) —:

ms. P.: { *fratrem* eius Methodium in *sacerdotem*
nec non et
ceteros eorum discipulos in *presbyteros* et dyaconos.

ms. V.: { *ipsum* et Methodium in *sacerdotes*
nec non et
ceteros eorum discipulos in *presbyteros* et diaconos ».

Quis non videt lectionem ms. Pragensis, quam M.-D. *unice* veram habent, gratitudinem Hadriani II erga Constantinum Philosophum non solum miseram sed vere ridiculam reddere? Hic a Papa implorabat et iure merito pro Moravia *episcopum* expectabat. Quod tamen, si lectio ms. P. vera esset, ei penitus denegatum est. *Methodius*, qui, ut aliunde scitur, Ctnopoli *archiepiscopatum* aliquem insignem ab Imperatore et Patriarcha ei oblatum respuerat (VM, c. 4), nunc Romae, iuxta P., nihil omnino resistendo, se *simplicem sacerdotem* consecrare permisit. Philosopho autem, quem « tam venerabilis Apostolicus quam et totius romani populi universitas » *peculiari praemio* remunerare volebant, — prorsus nihil. — Possetne maior ironia concipi? Estne rationabiliter praesumendum Gaudericum, qui unus e consecratoribus erat, tales ineptias scripsisse?

Aliter res cum lectione ms. V. se habent. Admittendum quidem est, illam quoque claritate non excellere, ac propter ambiguitatem vocabuli « sacerdotes » duplici modo intelligi posse: tum pro sacerdotio simplici, tum pro gradu eius superiore, i.e. pro episcopatu. Verumtamen, si « sacerdotes » pro primo gradu sacerdotii sumatur, tunc lectio falsa esset et cum contextu immediato pugnaret. Esset falsa, quia auctor iam initio narrationis, in capite 1, affirmaverat Constantinum Philosophum « in urbe regia » (Ctnopoli) « honorem sacerdotii » adeptum esse. Praeterea lectio hoc primo et obvio sensu intellecta etiam cum contextu pugnaret, et quidem propter easdem illas rationes, quas supra contra lectionem ms. P. adduximus: Moravia *episcopum* non obtineret! Dicendum est igitur: vel scriptorem ms. V. aeque ac Leonem Marsicanum prototypum suum hoc in loco forsitan corruptum male reconstruxisse vel vocabulum « *sacerdotes* » hic pro *episcopatu* sumendum esse. Videtur hoc secundum potius eligendum esse. Considerato enim contextu, primo intuitu cogitatio mentem subit verbum « *sacerdotes* » hic, — sicut saepe in textibus praesertim liturgicis —, significare « *episco-*

pos ». Discipuli apposite « presbyteri », sacerdotes simplices, nominantur, ad distinguendum eos a Magistris, qui « sacerdotes » pleno sensu, i.e. episcopi consecrati sunt. Hadrianus II revera, si vere « multis gratiarum actionibus prefato Philosopho » pro *magno* beneficio *magnum* quoque praemium reddere ac Rastislaum pro repulsa a Nicolao I recepta consolari voluit, tunc id facere debuit, quod LIt., secundum lectionem ms. V. hoc secundo modo intellectam, refert, i.e. *creare episcopos pro Moravia*, et quidem non unum ex discipulis, sed ipsos eorum *Magistros*. Quod re vera Hadrianus ipse fecit, consecrando in episcopum pro Moravia primum Constantinum Philosophum, dein, illo mox Romae mortuo, fratrem eius Methodium, ut hoc ex Vitis slavicis C. et M. eruitur [1].

His dictis manifestum est, contra lectionem ms. P., quae de consecratione episcopali Constantini-Cyrilli silet — insulsam si in suo contextu, suspectam si ex parte parentis sui Leonis Marsicani consideratur, — stare tum ms. V. recte intellectum tum L. Moravica tum *Chronicon* Martini Poloni, tres testes, qui vix uno vel duobus saeculis a Leone Marsicano distant et duas recensiones textus Gaudericiani a recensione Leoniana (P) discordantes prae oculis habuerunt.

Adde miram illam concordiam qua viri eruditissimi Duchesne et Sirmond, unus independenter ab altero, sicut M.-D. notant (452), locum in ms. V. corruptum, — qui saeculo XVII ineunte probabiliter nondum tam parum clarus erat sicut hodie —, identice, « mot pour mot », reconstruxerunt, perspiciendo agi in eo de consecratione *episcopali* amborum Fratrum. *Quoad sensum* igitur, ut ex superius dictis constat, minime erraverunt.

Cl. Meywaert-Devos, praeferendo lectionem ms. P. et, ex auctoritate eius Leonisque Marsicani, negando in textu primigenio Gauderici sermonem fuisse de episcopatu Constantini-Cyrilli, contra se habent auctoritates non solum Duchesnii et Sirmond, ex saec. XVII, sed etiam anonymi scriptoris ms. V., anonymi compilatoris Leg. Moravicae et Fr. Martini Poloni, O.P., qui vix uno vel duobus saeculis a Marsicano distabant, duas alias recensiones textus Gaudericiani, saltem ex parte meliores, legebant et ex eis notitias suas de episcopatu S. Cyrilli nacti sunt. Quid ergo dicen-

[1] *De dignitate*, l. c. 253-255.

dum de conclusione finali cl. editorum ms. P.: « ... *la Légende originelle n'a jamais parlé de consécration épiscopale de S. Cyrille*»?

Quantum ad me, donec illi melius id probent, puto nihil me debere mutare in disceptatione: « *De dignitate episcopali S. Cyrilli Thessalonicensis* », ne primum argumentum quidem: « *Testimonium cardinalis Gauderici* (243-247). Repeto hic, hac vice cum maiori etiam vigore et persuasione, verba dissertationis illius finalia: « ... traditionem catholicam de episcopatu non solum S. Methodii sed et fratris eius Cyrilli legitimam, sanam et venerandam ideoque sancte servandam esse, immo fovendam atque diligentius illustrandam » (266). Etenim, sicut ex praesenti indagatione elucet, ista traditio duobus rivulis, e duobus fontibus primariis scaturientibus, ad nos usque pervenit, slavico uno et altero latino: « *Vita Constantini* » et « *Vita Constantini cum translatione Clementis* ». Testes eius primarii sunt ex una parte ipse Constantinus-Cyrillus, sua sponte munus episcopatus ante mortem abdicans, eiusque discipuli Clemens et Constantinus, ex altera vero cardinalis-episcopus Gaudericus, qui, ut ex VC et *Vita Methodii* inter se comparatis erui potest, una cum card. Formoso papae Hadriano II in basilica S. Petri socius in consecrando Constantino Philosopho aderat [1].

P. S. Sakač, S. I.

[1] Cfr. notam praecedentem.

Annotationes zu der Sammlung Berards v. Neapel, Reg. Vat. 29 A

I

Die wichtige Sammlung Berards von. Neapel, Reg. Vat. 29 A, die « Sekretbriefe » der Päpste von Urban IV. an [1], beginnt mit einem Briefpaar, das bislang noch nicht überzeugend eingeordnet ist [2]. Vat. 29 A n. 1 wendet sich an einen Grafen J. und macht ihm Vorwürfe wegen Verstossens seiner Gattin, Schwester des Königs von Armenien und wegen ungesetzlichen Zusammenlebens mit einer edlen Dame, für deren Name in 29 A eine Lücke gelassen ist. Er wird aufgefordert, diese verbrecherische Verbindung zu lösen und seine rechtmässige Frau und die Kinder aus ihrer Ehe zurückzunehmen. Reg. Vat. 29 A n. 2 gibt uns Aufschluss darüber, mit wem der genannte Graf zusammenlebt. Der Brief ist an eine Königin (von Cypern?) gerichtet, die ermahnt wird, sich aus ehebrecherischen Banden zu befreien, andernfalls der apostolische Legat im Namen des Papstes mit kirchlichen Strafen gegen sie vorgehen wird. Mit Recht hat der erste Herausgeber [3] beide Urkunden zusammengebracht. Er hat die Königin von Cypern mit Isabella d'Ibelin, Gattin Hugos II. von Cypern, der am 5. Dezember 1267, erst 14 Jahre alt, gestorben ist, identifiziert. Isabella hat sich nachher noch 3 Mal verheiratet und ist Ende des Jahrhunderts kinderlos gestorben. Wir kennen die Namen und sind sonst auch gut über die Zeit informiert, erfahren aber nichts über ein Verhältnis mit Johann d'Ibelin Grafen von Jaffa, der mit Maria, der Schwester Haytons I. von Armenien, verheiratet, aber auch bereits 1266 verstorben war [4], mit dem der Graf J. der Urkunde von

[1] Cf. *Miscellanea archivistica Angelo Mercati, Studi e Testi* 165 (1952) 93-107; *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* VII (1953) 315-336.

[2] *Miscellanea A. Mercati,* 95 und 100.

[3] Leopold DELISLE, *Notices et extraits,* XXVII 2 (1879) 124.

[4] L. DE MAS LATRIE, *L'histoire de l'Isle de Chypre,* I (1861) 418; G. HILL, *A history of Cyprus* II (1948) 157 N. 2.

Delisle identifiziert wird. Es ist auffällig, dass wir nichts von einem solchen Verhältnis hören; denn Urkunden in dieser feierlichen Form setzen doch voraus, dass das Verhältnis der beiden Aufsehen erregt hat und zu politischen Verwicklungen führen konnte. Davon kann bei Isabella keine Rede sein, da nicht einmal feststeht, ob sie wirklich Königin von Cypern war.

Delisles These ist ohne Nachprüfung von späteren Herausgebern [1] übernommen worden, auch in eine Sammlung von Rechtsquellen der orientalischen Kirche [2].

Wenn die These Delisles stimmen würde, so wäre das Urkundenpaar in die Zeit Clemens' IV. zu setzen, und damit wäre die zeitliche Ordnung in der Sammlung Berards gleich zu Anfang empfindlich gestört. Eine Nachprüfung der Sachgruppen ergibt aber, dass innerhalb derselben die zeitliche Ordnung der Urkunden nach Pontifikaten innegehalten wird. Guiraud, der Herausgeber der Register Urbans IV., hat somit auch das fragliche Urkundenpaar diesem Papste zugeschrieben, allerdings auch, ohne einen Grund dafür anzugeben [3]. Man hätte wenigstens einen Hinweis auf die andere Einordnung Delisles und Jordans erwartet.

Hier gilt es, Klarheit zu schaffen, so weit das die Quellen zulassen. Im Text der beiden Urkunden kommt nur vor: « J. comes » und « regina », für deren Namen Platz gelassen ist. Am Rande steht bei der ersten Urkunde: « arguitur de incestu quod dicebatur committere cum regina Cipri », bei der zweiten: « ad reginam Cipri super eodem ». Beide Randbemerkungen sind wörtlich im Cod. Bordaux 761 übernommen. Die Hand der Randbemerkungen ist die des 13. Jahrhunderts, aber nicht identisch mit der des Textes. Somit ist es auch nicht sicher, ob diese Bemerkung auf der Vorlage, also auf dem Concept Berards, stand. Ganz sicher ist demnach nur ein Name, der des « comes J. », der seine Frau, die Tochter des Königs von Armenien, fortgeschickt hat und mit einer edlen Dame zusammenlebt. Die zweite Urkunde weist keinen Namen auf, ergänzt unsere Kenntnis nur dahin, dass die edle Dame eine Königin ist. Bei dieser Sachlage müssen wir versuchen, aus dem Stil eine Einordnungsmöglichkeit herauszufinden.

(1) JORDAN, *Les Registres de Clément IV*, n. 866.

(2) A. L. TĂUTU, Fontes, Series III, vol. V, tom. I (1953) 74 n. 28 u. 28 * (*Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis*).

(3) GUIRAUD, *Les registres d'Urbain IV*, nn. 2807 u. 2808, cf. *Miscellanea A. Mercati*, 200.

Beide Urkunden, Reg. Vat. 29 A n. 1 u. 2, sind in besonders feierlicher Sprache abgefasst, wobei der Cursus geradezu gehäuft wird. Der Cursus ist damals allgemein. Hier kommt aber noch seine Verbindung mit Wortwiederholungen und mit Reim hinzu, wobei der Cursus feierlich eine solche kunstvolle Periode abschliesst. Wir geben dazu einige Beispiele, zunächst solche der Übereinstimmung mit einer andern Urkunde aus der Sammlung Berards.

1. — Wortübereinstimmung:

Reg. Vat. 29 A n. 1

... nobilem mulierem · tibi ut fertur amplexibus nephariis coniunxisti, non abhorrens *adulterii* facinus divina et humana lege prohibitum, deo *abhominabile*, hominibus, quorum separat caritatem, horrendum.

Hac igitur ... *labe* respersus ...

Non enim continere se potest patris *caritas*, quin precipitem filium retrahat a ruina.

Reg. Vat. 29 A n. 4

... utpote quem *labes adulterina* imo etiam incestuosa produxit ... non *abhorrens* ... *abhominationibus* ... offensis.

... quod sic in te Dei *caritas* vigeat.

2. — Wortwiederholungen, Reim und Cursus am Ende einer Periode in den beiden genannten Urkunden:

Reg. 29 A n. 1

Considera, fili, *considera*, proventuRUM ex patris monitione *profec*TUM et paternis *profecto monitis acquiesces* (Cursus planus)

... quatinus tanti sceleris *horrorem abhorrens* omnino superinductam abicIAS propriam uxorem cum communibus natis reciPIAS ac ipsam maritali et natos ipsos paterna ut teneris *affectione pertractes* (Cursus planus).

Reg. Vat. 29 A n. 2.

... *quam* periculose propriam salutem contempseris *quamque* inpudenter pudicitie *gressus egressa generositatem* tui *generis aspperneris* (Cursus velox).

Reg. Vat. 29 A n. 4

... quas contra Deum et matrem ecclesiam continuando *multipli*CAT et *multiplica*ndo accumuLAT incessanter, tibi non sine multa cordis amaritudine saltem sum*motenus explanare* (Cursus velox)

Der Wortschatz und die Anwendung der Kunstprosa in diesen drei Urkunden zwingen zu folgenden Schlüssen:

1. – Alle drei Urkunden sind von demselben Diktator verfasst, in diesem Falle gehören alle drei Urkunden Berard von Neapel zu.

2. – Reg. Vat. 29 A n. 4 ist datiert auf 1262 April 26 (1). Es liegt keinerlei Grund vor, Reg. Vat. 29 A n. 1 und 2 später, etwa in die Zeit Clemens IV., zu setzen, Wir müssen die Anordnung der Urkunden, wie sie in Reg. Vat. 29 A überliefert ist, lassen, das heisst, Reg. Vat. 29 A n. 1 und 2 gehören an den Anfang (2) der Wirksamkeit Berards als Diktator in der Kurie, also in die erste Zeit Urbans IV. Damit scheiden aber die von Delisle angenommenen Persönlichkeiten, auf die sich die Urkunden beziehen sollen, aus: Johann d'Ibelin, Graf von Jaffa, und Isabella d'Ibelin, Tochter Johanns d'Ibelin, Herrn von Beirut. Ein Verhältnis von Johann zu der Isabella ist auch nach unserer Urkunde nicht zu konstruieren, und aus einer anderen Quelle hören wir davon nichts. Die historischen Daten werden demnach durch den Befund unserer stilistischen Untersuchung bestätigt, die These Delisles ist zurückzuweisen, die fraglichen Urkunden bleiben auf ihrem Platz und gehören in die Zeit Urban's IV.

Wir müssen uns in der Geschichte nach anderen Persönlichkeiten umsehen, auf die unsere Urkunden ev. zu beziehen sind. Da scheint eine Urkunde Urban's IV., womit er in einen Ehehandel, bei dem die Tochter des Königs von Armenien, Haitons I., Femia, eine Rolle spielt, einen Wink zu geben (3). Femia, Euphemia, ist die Frau des Herrn Julianus von Sidon. Sie ist mit ihren Kindern im Einverständnis mit ihrem Gatten zu ihrem Vater zurückgekehrt, wir wissen nicht, aus welchen Gründen. Urban IV. weist am 26. März 1264 seinen Legaten, den Patriarchen v. Jerusalem, an, bei beiden Partnern darauf zu dringen, das eheliche Leben wieder aufzunehmen. Sachliche Gleichheiten mit Reg Vat. 29 A n. 1 und 2 sind gegeben. Auch wörtliche Anklänge sind vorhanden (4), die besagen, dass beide Gruppen aus

(1) *Miscellanea A. Mercati*, 100; Guiraud, *Registres d'Urbain IV*, 2810.

(2) *Miscellanea A. Mercati*, 94.

(3) Guiraud, *Registres d'Urbain IV*, 1466; ed. Tăutu l. c., 28, n. 8.

(4)

29 A n. 1	Guiraud 1466
factus es in *scandalum* hominum	posset ex hoc oriri *scandalum*
cum ex iniuncto nobis pastorali officio *animarum* curam gerere tenea-	et hinc inde *animarum* periculum generari.

derselben Kanzlei kommen, in der formelhafte Hilfsmittel gebräuchlich sind. Es ist jedoch zweifelhaft, ob Berard selbst der Diktator dieser Urkunde ist, da sie in seiner Sammlung fehlt. Der Stil ist auch nüchtern und sachlich, Cursus findet sich kaum. Wie steht es mit den Fakten? Tăutu nimmt als Grund der Trennung beider Ehegatten verschiedene Bekenntnisse an. In dem Text finde ich dafür keinen Grund: « prestantibus quibusdam super hoc impedimentum » kann anders gedeutet werden, es kann auch eine andere Frau dahinter stecken, und « de voluntate » könnte man deuten, dass der Gatte die Trauung *gewollt* hat. Dann ergibt sich folgende Tatsache: Julianus Herr von Sidon (nicht « comes »!) lebt von seiner Frau, der Tochter des Königs von Armenien, die mit ihren Kindern zum Vater zurückgekehrt ist, getrennt (vielleicht ist das impedimentum eine andere Frau, eine Königin von Cypern?). So gepresst, würden die Tatsachen allenfalls dem Urkundenpaar Reg. Vat. 29 A n. 1 und 2 entsprechen. Wir hätten dann nur für « comes J » « dominus J » zu setzen. Dann wären beide Urkunden als der Entwurf persönlicher Schreiben des Papstes, als Warnung vor einem unmoralischen Verhältnis, aufzufassen, die gleich zu Anfang seiner Regierung Urban IV. an die Schuldigen gerichtet hat. Als es nichts fruchtete, wurde am 26. März 1264 ein offizieller Brief an den Legaten darüber gerichtet mit der Aufforderung, eine Untersuchung einzuleiten. Die Annahme befriedigt nicht ganz: 1) es wird kein Bezug auf ein früheres Schreiben genommen, 2) von einem ausserehelichen Verhältnis des Herrn Julianus wird nichts erwähnt.

Gehen wir zeitlich noch weiter zurück bei dem Versuch, historische Tatsachen für das fragliche Urkundenpaar zu finden. Aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts ergeben sich gleich zwei Fälle, kurz nachdem Richard Löwenherz Cypern erobert und den Lusignans übereignet hatte. Der abgesetzte König Isaak Comnenos hatte eine Tochter, die von

---

propriam uxorem ... *recipias* ac ipsam *maritali* ... affectione *pertractes*.	quod mulierem ipsam *recipiat* et *maritali* affectione *pertractet* .
29 A n. 2.	GUIRAUD 1466
plurimorum *scandalum* ignominiose deservis	posset ex hoc oriri *scandalum*
quod *animam* tuam in tantum profundum *periculi* profundaris	hinc inde *anima*rum *pericu*lum generari.

Richard gefangen schliesslich nach Marseille kam. Hier sah sie Raymond von S. Gilles, seit 1194 Graf von Toulouse, der 1199 seine zweite Frau Giovanna, Schwester Richard Löwenherzen's, Witwe Wilhelms von Sicilien, durch den Tod verloren hatte. Er verliebte sich in die schöne Griechin und heiratete sie, verliess sie aber bald wieder, um Eleonore von Aragon zur dritten Frau zu nehmen. Die Griechin lebte weiter in Marseilles. Im Winter von 1201 auf 1202 sah sie hier ein Ritter, der mit Johann von Nesle, Castellan von Brügge, auf einem Kreuzzug begriffen war. Er heiratete die Griechin und ging mit ihr nach Cypern, um von Almerich, dem dortigen König, einen Teil der Erbschaft seiner Frau zu erhalten, Heftig zurückgewiesen, gingen beide nach Armenien, dort verlieren sich die Spuren dieses Ehepaars (1).

Zwischen Cypern und Armenien spielt noch eine andere Heiratsverbindung, ebenfalls unter mannigfachen Komplikationen. Darüber haben wir einen Brief Innocenz III. an den Patriarchen von Antiochien (2), vom 24. Sept. 1211 (3) mit dem Auftrag, eine Klage Odos von Dampiere zu untersuchen. Odo hat die Schwester Hugos I. von Cypern geheiratet. Sie ist ihm aber entlaufen, und R(upin), der Neffe Leos I. von Armenien, hat sie zu sich genommen und lebt mit ihr zusammen. Der Patriarch soll den Parteien eine gütliche Einigung vorschlagen oder, wenn die nicht zustande kommt, eine causa einleiten, wobei sich der Papst das endgültige Urteil vorbehält. Das Verwandtschaftsverhältnis der genannten Personen stellt sich so dar:

Rupin von Armenien, Leo I. v. Arm.

|

Amalrid v. Cypern Escbive a'Ibelin Alix Boemund III, v. Antiochien

Ugo I. Bourgogne Heloise Odo Damipere Rupin der Jüngere

Der Patriarch von Antiochien hat die Angelegenheit wahrscheinlich gütlich geschlichtet, wir hören jedenfalls nichts mehr davon, auch nicht, dass der Papst ein Urteil gefällt hat. Die Form der Urkunde ist musterhaft in ihrem Aufbau: 1. Die Grundlage des Streits wird erzählt und abgeschlossen mit einem cursus planus. 2. Der Vorschlag

(1) MAS LATRIE, *L'histoire de l'Isle de Chypre*, I (1861) 160, cf. HILL, *A history of Cyprus*, I 319 sqq.

(2) Abt Peter von Ferté-sur-Grosne (Saône-Soire), 1209 Erzbischof von Tessalonich.

(3) MIGNE, *Patr. Lat.* 216, 466, n. XIV 105.

eines Schiedsspruchs an die Parteien schliesst mit einem cursus velox. 3. Kommt der Schiedsspruch nicht zustande, so soll eine causa eingeleitet werden. Auch dieser Teil schliesst mit einem velox. 4. Das endgültige Urteil behält sich der Papst dann vor: ebenfalls Schluss mit einem cursus velox. In diesem Text ist kein Wort zu viel, auch keinerlei Wiederholung. Es finden sich aber keinerlei Anklänge an die Urkunden aus der Zeit Urbans IV. Somit ist nicht anzunehmen, dass diese Urkunde Innocenz' III. als Muster vorgelegen hat. Das schliesst aber nicht aus, dass die hier geschilderten Verhältnisse das Thema gegeben haben für die Herstellung des Urkundenpaars, Reg. Vat. 29 A n. 1 und 2, aber noch weiter dramatisiert. Wir hättenes demnach bei ihnen nicht mit wirklich abgegangenen Urkunden zu tun, sondern mit Stilübungen, die am Anfang der Wirksamkeit Berards liegen und ihm so bedeutungsvoll dünkten, dass er sie in seinem Arbeitsmaterial aufhob. Ob es ein ihm gestelltes Thema war, etwa bei seinem Eintritt in die Kurie als Notar, ob er sich die Aufgabe selbst gestellt hat, vermögen wir nicht zu sagen (1). Jedenfalls ist die Entstehung dieser beiden Urkunden bei dem Mangel eines nachweisbaren historischen Faktums nur zu erklären als Entwurf eines persönlichen Briefes des Papstes an den Herrn Julianus v. Sidon oder als Stilübung oder Aufgabe beim Eintritt Berards in die päpstliche Kurie.

II

In dem ersten Teil der Sammlung Berards von Neapel beschäftigt sich auch n. 10 mit orientalischen Angelegenheiten (2). Ein Papst antwortet dem Tartarenkönig Olao, dessen Botschaft, die Johannes Ungarus überbracht hat, nur aus dieser Urkunde hervorgeht. Er behauptet, dem Christentum freundlich gegenüber zu stehen und erbittet sich jemand, der ihn der Kirche zuführen kann. Der Bote hat aber keinerlei schriftliche Zeugnisse dafür mitgebracht. Deshalb hat der Papst dem Patriarchen von Jerusalem, seinem Legaten geschrieben, mit den Tartarenkönig darüber weiter zu verhandeln und an den Papst zu berichten. Weder ein Papstname, noch ein Datum ist in der Urkunde vorhanden. Die Einordnung ist demnach

(1) Man könnte sich die Randnotiz in 29 A dann als das gestellte Thema denken: arguitur (comes, oder d. J.) de incestu quod dicebatur committere cum regina Cipri.

(2) *Miscellanea A. Mercati*, 97 und 102; GUIRAUD 2868.

nur aus inneren Gründen möglich. Rainaldus ([1]), der den Text aus cod. Vall. C 49 kennt, hat sie in die Zeit Alexanders IV. zum Jahr 1260 gesetzt. Guiraud ([2]), der den Text aus cod. Bordeaux 761 hat, lässt mit dieser Handschrift, die zwei Seiten bei der Abschrift aus Reg. Vat. 29 A überschlagen hat ([3]), den Anfang des Dokuments fort, setzt die Urkunde aber in die Zeit Urbans IV. In seiner grossen Arbeit über das Papsttum und den Orient ist nun Soranzo ([4]) das Missgeschick zugestossen, dass auch er die Identität beider Texte nicht erkannt hat. So setzt er diesen Brief einmal zum Jahre 1260 in den Pontifikat Alexanders IV. ([5]), und ein zweites Mal in den Pontifikat Urbans IV. ([6]).

Prüfen wir die Urkunde genauer, so fallen uns sofort bekannte Wiederholungen und Parallelismen auf:

... dum infra pectoris claustra revolvimus, quam gratus creatoris et redemptoris tui, qui pro redemptione humani generis se passioni crucis exposuit, conspectibus appareris.

... insignitos baptisteriis et aliis Christianitatis insigniis ipsius presentie in die tremendi iudicii presentares.

... ad subiuganda Saracenorum regna potentie tue incrementa succrescerent, si Christiane militie brachium tibi patenter et potenter, sicut ex deo potest, assisteret, si tu sub Christianitatis clipeo divina fultus potentia Christianorum auxilio fulcireris.

Wir kennen diesen Stil, es ist der Berards von Neapel. Die Urkunde gehört demnach in die Zeit Urbans IV., da Berard erst von diesem Papst sein Notariat erhält.

Wir können aber die Zeit noch genauer bestimmen. Die Chronik Menkos ([7]) überliefert uns einen Hilferuf Thomas', Bischofs von Bethlehem, Legat in partibus Cismarinis, gegen die Tartaren von 1260 März 1. In unserer Urkunde wird aber als Legat im Heiligen Lande der Patriarch von Jerusalem genannt: unus de precipuis et honorabilibus membris universalis ecclesie, de cuius prudentia puritate ac fidelitate plenam in domino fiduciam obtinemus. Das kann nur Wilhelm,

([1]) *Annales ecclesiastici*, 1260, §§ 29-32.

([2]) GUIRAUD, Regg. Urbans IV. n. 2868.

([3]) Cf. den Anfang der Urk. *Misc. Mercati*, 107.

([4]) Giov. SORANZO, *Il Papato, l'Europa, Cristianità e i Tartari*, Milano 1930 (pubbl. della Università Cattolica).

([5]) Loc. cit. 174.

([6]) Loc. cit. 193.

([7]) *Mon. Germ. hist.* SS. 23, 549.

Bischof von Agen, sein, den Urban IV. als seinen Vertrauten zu seinem eigenen Nachfolger als Patriarch von Jerusalem einsetzte und ihn zum Legaten in dem ganzen Gebiet ernannte. Die Urkunde ist vom 23. Mai 1263 (1). Demnach wird unsere fragliche Urkunde in die zweite Hälfte des Jahres 1263 zu setzen sein. Diese Ausführungen dürften hier genügen, um auch diese Urkunde in dem ersten Teil der Sammlung Berards von Neapel zu belassen. Die chronologische Anordnung der Sammlung stimmt also im allgemeinen, wenigsten nach Pontifikaten, die Abgrenzung ist aber nicht immer einfach, weil die Namen der Päpste in den meisten Fällen fehlen. Da können nur sachliche Kriterien helfen.

Wie verhält sich unsere Urkunde zu den historischen Fakten der damaligen Zeit? Eine armenische Chronik (2) berichtet von einer Reise Haytons I. von Armenien aus dem Jahre 1254 zum Grosskhan Mangu, der auf dessen Bitten seinem Bruder Hulagu (unser Olao) den Auftrag gegeben habe, Jerusalem für die Christen zu erobern. Ulagu nimmt 1258 Bagdad und richtet dort ein Nestorianisches Patriarchat ein, da seine Gattin diesem Bekenntnis angehörte. Die Chronik Menkos (3) berichtet uns, dass bei diesem Zuge Ulagu den Tod seines Bruders, des Grosskhans, erfahren, und wegen ausgebrochener Erbstreitigkeiten seinen Zug abgebrochen habe. Er scheint aber bereits vorher in Mesopotamien durch den Sultan von Ägypten, der Damaskus und Jerusalem besetzte, einen Rückschlag erlitten zu haben, sodass er zwiefach in Bedrängnis geriet. Deshalb wird er einen alten Plan, Zusammenarbeit der Christen und Tartaren gegen den Islam, wieder aufgegriffen haben, der aber von den Tartaren niemals zu wirklichen Verpflichtungen führte. Auch Ulagu hatte seinem Boten nichts Schriftliches mitgegeben. Letzten Endes kam es den Mongolen auf Unterwerfung an, wie eine tartarische Gesandtschaft an den König Ludwig IX. von Frankreich sie forderte, die auch in diese Jahre fällt (4), wie

(1) Reg. Vat. 26 f. 84b n. 104: Willelmo patriarche Jerusalemitano ap. sedis legato... tibi, quem novimus dono sapientie preditum morum honestate decorum et consilii maturitate preclarum, in Cypri et Armenie regnis principatu Antiochie partibus Syrie ac insulis seu provinciis circumiacentibus et in omni parte orientali plene legationis officium de fratrum nostrorum consilio duximus committendum. Dat. apud Urbem vet. X kl. Junii a. IIo, cf. Guiraud 241.

(2) Cf. Soranzo, op. cit., 158.

(3) *M. G. h. SS.* 23, 549.

(4) A. D. 1262 rex Tartarorum misit solempnes nuncios, circiter 24 nobiles Tartaros cum duobus fratribus O. Pred., qui essent interpretes

auch wohl König Hayton sie vollzogen hat. Alle diese Fragen können nur in einem grösseren Zusammenhang gelöst werden, für uns genügt es zu zeigen, dass auch die historischen Fakten einer Einordnung des Papstbriefes an Ulagu — Olao in die zweite Hälfte von 1263 nicht entgegenstehen.

FRIEDRICH BOCK.

The 'editio princeps' of the Greek Acts of the Council of Florence

In the first number of vol. XXI of this periodical (pp. 165-189) Fr. V. Laurent A. A. gave us a most interesting article: *L'édition princeps des Actes du Concile de Florence (1577)*. That edition gives no information as to who was its editor, but Matthew Devaris who, so wrote his nephew, *Florentinum Concilium, tum primum graece editum, emendavit*, has hitherto been accorded that honour. Now, however, the word *emendavit* must be translated strictly as "corrected" for the real editors were Gaspare Viviano and Nicola Stridoni. That this is so appears from a brief correspondence of theirs [1] discovered by Fr. Laurent. They had already committed to the press the preliminary part of the Practica up to the beginning of the sessions when they heard through the agency of Fabio Benvoglienti of a "prototype" manuscript of the Council in the library of Cardinal Alexander Sforza, so they wrote to Cardinal Sirleto begging him to obtain the loan of it for them. They were, so they said, about to edit Bessarion's panegyric, but their manuscripts had so many variants that the use of that "prototype" was imperative.

Whether they ever managed to lay hands on the *codex sfortianus* is not certain, but it is presumed that they did. And whether it proved

linguarum ad regem Francie Ludovicum, ut se et totum regnum Francie ditioni subiceret Tartarorum, alioquin Franciam impugnaret tempore procedente. Quod Ludovicus rex habito consilio cum primoribus regni sui, constanter renuit. Ipsos tamen nuncios honorifice Parisius tenuit et usque ad papam Alexandrum pacifice remisit. *Chron. Minor. Erpfesford.*, ed. *M. G. h.* in usum scholarum (1899) 666.

[1] Given as an appendix to the article pp. 184-9.

to be as desirable as they thought it would be is also doubtful. In the first place, though all the three parties interested in it refer to it as a " prototype ", there is no indication of what they founded their assurance on. When they implored Card. Sirleto to get it for them they had not as yet seen it: they had only come across entries in the catalogue of the Sforza library, where indeed two codices of the Council of Florence are mentioned, but with no indication of their age or quality. It is possible that when they did lay hands on it they were disappointed. A quatrain [1] written by Stridoni " To the most reverend Cardinal Guglielmo Sirleto about Fabio " can be taken in this sense: " Why on earth was Fabio foolishly vaunting that the book of Sforza was the best of all the copies? Was he indeed thinking that he would escape the notice of the erudite Sirleto greatly renowned in all wisdom? " So perhaps the *codex sfortianus* fell short of their hopes and after all had no influence on the *editio princeps* of the Greek Acts of the Council.

However that may be, the two editors proceeded with the production of the rest of the *Acta* and in particular of Bessarion's panegyric about which they had, so they said, so much difficulty because of the disagreements of the manuscripts in their possession. What they ultimately produced differs slightly from the text given in the latest edition of the Greek Acts, in that the *editio princeps* contains three short phrases omitted in the 1953 edition and makes Bessarion towards the end of his panegyric apostrophize the Emperor and the Patriarch separately and in the singular, whereas the latest edition makes him address them collectively and in the plural. Which text is to be preferred?

To settle that question is also to settle a question of principle. There can, it seems to me, be only one criterion admissable by which to decide. The Acts of a Council are the record of what was said and done in that Council and they are historically valuable in proportion as they relate accurately what was there said and done. Therefore the documents to be utilized in producing an edition of the Acts should be those that retail with the greatest degree of accuracy the historical facts, whether they are part of a more harmonious and elegant whole or not. So in the case in question the point to decide is whether Bessarion delivered his discourse with or without the three

(1) Doc. IV in the appendix.

small additions and whether he addressed his words of exhortation to the Emperor and the Patriarch conjointly or singly.

Such problems, if they can be solved at all, are usually settled by considerations drawn from a comparison of the manuscripts, one or a group being for a variety of reasons held to be more trustworthy than the rest. On these grounds the version of the 1953 edition is preferable. But that is no more than the considered judgement of the editor, and it may not commend itself to all critics. Fortunately, however, in the present case there is another line of proof available, and one that is decisive.

Andrea de Santacroce wrote down the translation of Bessarion's Greek speech as it was turned into Latin by Nicolò Sagundino, the interpreter who won such high praise on all hands for his command of both those languages. The work of Andrea de Santacroce has long been known, it being the substance of Giustiniani's *Acta Concilii Florentini* published in Rome in 1638. Lately a new and critical edition has appeared under the care of Fr. Hofmann S. J. (1), so we can be sure that the text we have is accurate. The translation of the speech is admirable and very close, following the original sentence by sentence, clause by clause. And in this Latin translation two of the three additional phrases that differentiate the version of the *editio princeps* from that of the 1953 edition are not to be read, and the invocation addressed to the Emperor and the Patriarch is phrased conjointly and in the plural. That one of the three phrases is in the Latin translation and not in the Greek manuscripts on which the 1953 edition depends means that an early copyist of the prototype of those manuscripts made a mistake — but only one mistake, not four. What the original source was from which the version found in the first edition ultimately stems we do not know, but, whatever it was, it clearly was not historically as accurate as the manuscripts reproduced in the edition of 1953.

J. Gill S. J.

(1) G. Hofmann, *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta latina Concilii Florentini* (Romae 1955).

RECENSIONES

Patristica

V. C. DE CLERCQ C.I.C.M., *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington 1954 (The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity N. 13).

La grande figura de Osio ha encontrado el estudio que se merecía. Este magnífico libro, que viene tras otras investigaciones, ha visto preparado ya el terreno, pero con muchas cuestiones concretas por dilucidar y con la falta de una monografía que situara bien al obispo de Cordoba en las agitadas peripecias de la controversia arriana. Ese bordar la biografia de Oslo sobre el cañamazo de la historia del siglo IV requería un conocimiento profundo y hábil de sus infinitos hilos, cosa que el autor ha demostrado de manera brillante. Así que su libro no sólo contribuye a ilustrar el período de Constantino, como él afirma, sino también el de Constancio y Constante.

Además de poseer al dedillo las fuentas griegas y latinas de aquella época el autor conoce todo cuanto hasta nuestros días se ha publicado acerca del venerando obispo a quien trata siempre con evidente estima y respeto aún en las páginas que dedica a examinar su triste apostasía senil. Un conjunto de excelentes cualidades del autor hacen muy valiosa su obra e interesante su lectura. Sabe ser claro en las líneas generales y sin embargo se detiene en el examen de cuestiones minuciosas. En medio de fuentes de diverso signo y de especialistas modernos contrarios en sus opiniones nuestro autor demuestra justa ecuanimidad lo que hace que sus judicios sean muy ponderados. Así por ej. será muy difícil contradecirle en lo que se refiere a la caída final de Osio. Un examen objetivo de los textos contemporáneos la demuestra. Consistió en la firma de la fórmula anomea de Sirmio del año 357. Hay que admitir todas las gravísimas atenuantes de la coacción y miedo en aquel pobre centenario cuyas facultades físicas y mentales hubieran podido tener algún eclipse. También es probable la contrición de Osio antes de su muerte, como lo admite S. Atanasio.

Sostiene el autor (pp. 249-50) que no hubo trazas de las Actas de Nicea y que los textos citados de Jerónimo, *Altercatio luciferiani et orthodoxi* 20 (PL 23,174-5) y Atanasio, *De decretis Nicaenae Synodi* 2 y 3 (PG 25,420-1) no lo demuestran. Sigo opinando lo contrario respecto al hecho de que no podían faltas notarios y Actas en una

asamblea presidida por el emperador en persona. Además en mi libro, *El simbolo Niceno*, Madrid 1947 (pp. 7-8) he recordado otros textos que me parecen arguir la existencia de Actas. En la debatida cuestión sobre si Osio representaba oficialmente en Nicea a la sede de Roma el autor lo da por probable (p. 250).

Algunas erratas — pocas — sobre todo en nombres y titulos españoles y en los textos latinos pagan el habitual impuesto a la fragilidad humana. En la pag. 399 v.gr. *fiero* en vez de *fieri*; *demnantur* en vez de *damnantur*. No cabe más que felicitar al autor por su admirable trabajo y desear que aplique sus dotes de investigador a ulteriores estudios de historia eclesiástica.

I. ORTIZ DE URBINA S. J.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LXXIII: *Sancti Ambrosii Opera*. Pars VII. *Explanatio Symboli — De Sacramentis – De Mysteriis — De Paenitentia — De Excessu Fratris — De Obitu Valentiniani — De Obitu Theodosii*. Recensuit Otto FALLER S. J. Vindobonae 1955.

Un lavoro lungo e straordinariamente accurato è alla base di questa magnifica edizione della maggior parte degli scritti dogmatici di S. Ambrogio. Basti dire che sono stati collazionati 315 codici! L'autore aveva assunto questo difficile compito già nel 1924 dal suo maestro il prof. Hauler e ha adoperato i lavori di collazione fatti da Carlo ed Enrico Schenkl, lavori che però il Faller ha riveduto e controllato personalmente. Molto ragionevole sembra l'adozione dell'ortografia del celebre codice di Ravenna del sec. V fatta dall'autore, il quale ha ritenuto la divisione dei capitoli e paragrafi fatta dai Maurini.

Prolegomeni speciali sui singoli scritti ambrogiani studiano lo stato critico del testo e possibilmente la loro origine e cronologia. Riguardo all'autenticità della *Explanatio symboli* e del *De Sacramentis* l'autore riconferma qui i suoi argomenti che riescono persuasivi. Mi permetterei soltanto qualche rilievo sulla ricostruzione che il Faller fa (pag. 19 *) del Simbolo presupposto nella *Explanatio*. Dato che Ambrogio spiega il « Simbolo degli Apostoli » e poichè il testo di detto Simbolo ci è noto attraverso Marcello di Ancira e di Rufino si poteva tener più conto di quello, nel quale non si legge « Passus, mortuus » ma « crucifixus ». Il « passus » invece è caratteristico dei simboli orientali ed appare per la prima volta nel Simbolo Cesariense citato da Eusebio.

L'edizione è modello di chiarezza col suo doppio orlo dell'apparato critico e delle note spiegative. La stessa composizione e stampa tipografica è nitida e corretta.

Un doppio indice delle citazioni bibliche e dei nomi e materie insieme chiude il bel libro che ormai riesce la migliore edizione critica e in qualche caso, come nella Explanatio, la prima edizione critica addirittura, degli scritti di S. Ambrogio.

I. ORTIZ DE URBINA S. J.

Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles.* Introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Des Places, S. J., professeur à l'Institut Biblique Pontifical, Paris 1955 (= *Sources Chrétiennes*, n. 5 bis).

Ce volume fait honneur à *Sources Chrétiennes*; il fera plaisir aux amis de Diodoque (ils sont nombreux, et le seront davantage du fait de cette publication); qui plus est, il fera du bien à qui prendra la peine de l'étudier comme il le merite. « La présente édition fait état des manuscrits antérieurs au douzième siècle, tous collationnés à nouveau ou pour la première fois;... les copies reconnues n'auront droit qu'exceptionnellement à une mention indépendante » (p. 76). De la sorte « le texte repose avant tout sur cinq Mss qui sont Moscou grec 184, de l'année 899; Grottaferrata B. *α*. 19, écrit en l'an 965 par saint Nil en personne; Munich grec 498, début du 10e siècle; Vienne theol. gr. 93, fin du 9e ou début du 10e; Paris grec 913, début du 10e siècle = MNBAa. Etablie sur cette base, l'édition nouvelle supplantera celles de Popov et de Weiss-Liebersdorf et permettra de contrôler les textes proposés à leurs lecteurs par Paul Evergétinos et par la Philocalie.

Le principe suivi par l'éditeur rencontrera sans doute l'approbation générale, encore que d'aucuns eussent peut-être estimé plus sage de donner le texte d'*un* bon codex, par exemple celui de saint Nil, en notant les divergences des principaux d'entre les autres.

Quelques coups de sonde montreront que le critère choisi était bon, même dans les rares cas où le critique n'a pas osé le suivre jusqu'au bout. Page 87,3 *ἀνάγουσα* F: *ἀπάγουσα* ABMNSTa. On attendrait dans la traduction « qui fait monter »; or, on y lit: « qui conduit », ce qui est le sens de *ἀπάγειν* plus que celui de *ἀνάγειν*. En tout cas, il n'y avait pas lieu de se départir de la règle adoptée. — p. 92,11 *ἀγάπην ζητεῖ* a: *ἀγάπην* ABMN, ce qui signifie, je pense, que ces quatre Mss n'ont ici aucun verbe, tandis que le Paris 913, tout seul, donne *ζητεῖ*. Il semble bien qu'il faille un verbe; mais il paraît plus certain encore que ce verbe manquait dans l'archétype de tous les Mss, puisque la plupart, les meilleurs, ne l'ont pas, et que quelques-uns y ont suppléé, différemment, de leur propre initiative. Or, je crois que ce verbe se trouve dans le texte: c'est *ἀνακαλεῖται*, au moyen; il faut traduire: « car s'enflammant à nouveau de la chaleur de l'amour de Dieu, elle rappelle (elle fait revenir, elle ressuscite) bien vite et avec grande joie l'amour du prochain... », sens beaucoup plus satisfaisant que ce « cherche » dont la charité ne saurait se contenter. Mieux vaudrait encore le *προσδέχεται* de la Philocalie. — p. 94,8 *ἀπαύστων* Bb: *ἄπαυστον* AMNBT, la règle posée et le sens auraient dû faire préférer la seconde leçon. Il n'y a pas d'autres *καυχήματα* incessants que la crainte de Dieu et la charité qui n'en font qu'un à deux étapes de son développement. Il faut traduire: « Ayons donc pour suprême et perpétuelle joie (ou gloire) d'abord la crainte de Dieu, etc.... ». — 103,1, je croirais que *ὃν εἴρηκα τρόπον* est une correction de Nil contre l'accord de AMBST,

comme p. 104,9 *ἐκχέει* (cette fois non-adopté) contre *ἐκκαίει* de AMBSTa. — p. 112,9 *οὔτε* de AMNST valait mieux que *οὐδέ*, parce qu'il contient la nuance de *καὶ* = « les techniciens ne fondent pas *non plus*... » (Cfr. p. 138,24). — p. 127,23 *τοῖς λόγοις* de la Philocalie ne devait pas prévaloir contre *τὰ λόγια* dè ABMNTa, d'autant plus que nous venons de lire ce terme six lignes plus haut. L'accusatif fait difficulté; mais si tant de copistes qui savaient leur langue n'ont pas reculé devant cette tournure insolite, il y a lieu de lui chercher une justification. En voici une que j'abandonnerai volontiers si de plus doctes la déclarent irrecevable: Tout dans le contexte parle d'opérations intellectuelles: théologie, illumination, parole de Dieu, contemplation. Au lieu de *τὸν νοῦν τρέφουσαν* Diadoque aurait pu écrire: *διδάσκουσαν* si ce mot n'était trop pâle et décharné pour qualifier la « contemplation véritable » qui est un goût et un savourement autant qu'une intellection (la fréquence des mots *αἴσθησις*, *γεῦσις* etc). Avec une idée d'une telle plénitude en tête, un grand écrivain comme Diadoque peut trouver une tournure que blâmeront les puristes (ces puritains de l'orthodoxie grammaticale) et qui ravira les bons entendeurs, tels que Saint Nil qui l'a maintenue. La pensée de Pascal s'emprisonne-t-elle toujours peureusement dans la grammaire? — p. 130,19 *οὖν*, (uni à *ὅπως* dans le texte), contre *ἂν* de ABMNS; or cet *ἂν* s'explique, même après *κἂν*; Bailly lui-même renvoie à Platon, Protagoras 318 b.

Au demeurant, ces détails intéressent la philologie plus que la spiritualité; souvent ils ne comportent aucune solution, surtout quand l'itacisme abolit pratiquement toute différence entre indicatif, subjonctif et optatif. La plupart des lecteurs négligeront à bon droit ces fétus de l'érudition. Ils peuvent accorder toute confiance au texte critique du P. des Places, et ils lui sauront gré d'une traduction qui n'a presque pas eu besoin de retouches depuis qu'elle parut pour la première fois en 1943. Quelques menues rectifications montrent cependant que l'auteur l'a soigneusement revue: au chap. 43, *porte* devient *pousse*, sans doute parce que le verbe n'est pas le même que celui qui, un peu plus loin, est rendu par *porte*; au chap. 72, le *contemplatif* a fait place au *théologien*, simple transcription du terme grec, ce qui est souvent le seul moyen de ne pas trahir en traduisant; on aurait pu renvoyer là le lecteur à la page 87, note 3; au chap. 85, après « les traits du démon arriver jusqu'au sens intime » on a ajouté: « de celle-ci »: c'est plus clair et plus fidèle au grec. Etc. A la troisième édition, il y aura encore quelques coups de lime ou de polissoir: Diadoque, auteur précis, concis, savant et subtil, pose au traducteur des masses de petits problèmes.

L'introduction mérite grand éloge, en particulier le chapitre sur le « Maître Spirituel », et plus encore celui (que l'on sent écrit *con amore*) sur la langue et le style. Qu'il suffise d'avoir dit cela: cette recension est déjà trop longue.

Détails: à propos des messaliens, il est dommage que le Père des Places n'ait pas pu nous donner en dernière heure son avis sur Grégoire de Nysse et Macaire, Jaeger et Dörries. — Il faut cesser de parler

des « Miroirs des moines et des moniales » d'Evagre: ce sont des désignations inventées par Gressmann.

Diadoque ne dit pas « invocation du nom de Jésus », mais: « Seigneur Jésus ». Et cette remarque est tout autre chose qu'une chicane!

Pourquoi donc les dix « définitions » (*horoi*) précèdent-elles toute la Centurie? Parce que ce ne sont pas des définitions, mais des limites, des *horizons* lointains qui indiquent dès le début que nous avons affaire à un traité *De Perfectione Spirituali*. Ἐργάτης n'est pas un mot d'Evagre, mais de Frankenberg. Evergétinos n'a pas quatre volumes, mais quatre livres en un seul volume. « Absolument classique, la doctrine spirituelle de Diadoque est remarquable de justesse, de mesure, d'équilibre » — et de noblesse, et de finesse, et de plénitude, et de beaucoup d'autres belles choses qui valent mieux que mainte originalité.

I. Hausherr S. I.

St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life — The Four Centuries on Charity.* Translated and Annotated by Polycarp Sherwood, O.S.B., S.T.D. pp. 284 Westminster, Maryland, London 1955.

Avec sa thèse: *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome, 1955 (= Studia Anselmiana 36), le savant professeur de Patrologie de San Anselmo se classe en tête de tous les spécialistes de saint Maxime. Dans le présent ouvrage, d'une lecture plus facile que son aîné, la science du P. Sherwood se met à la portée d'un public plus large, sans rien perdre de son acribie ni de sa profondeur: dans un style un peu moins dense ou moins tendu, le lecteur trouvera ici les résultats obtenus par l'auteur en des années de patientes et minutieuses « scrutations ». Jusqu'à nouvel ordre, l'Introduction, en ses 102 Pages, représentera le dernier mot du savoir sur le grand théologien-philosophe byzantin. On y percevra aussi, en un discret filigrane, quelques idées chères au P. Polycarpe lui-même. On ne fréquente pas longtemps un personnage aussi admirable que saint Maxime, sans que s'établisse entre vous et lui une véritable amitié, c'est-à-dire, en somme, une communication réciproque de ce que l'on a, de part et d'autre, de plus intime. La traduction, autant que je puis en juger, me paraît non seulement exacte, mais d'une belle langue, plus châtiée peut-être (j'en demande pardon aux deux intéressés!) que celle du Confesseur lui-même. Des notes, le plus souvent laconiques, mais aussi, quand besoin est, assez abondantes, viennent tirer le lecteur d'embarras. Me trouvant pas mal de fois cité (j'allais dire, mais je ne le dis pas: pris à partie), j'aurais quelques remarques à faire. Qu'importe! En écrivant jadis sur l'Ignorance infinie, au sens mystique, j'ai accepté que ce titre me retombât dessus, en un sens point mystique du tout. Néanmoins, quand H. U. von Balthasar (*Kosmische Liturgie* p. 33; cfr. ici p. 96 et note 418) rappelle à ce propos l'*analogie*

de l'être pour concilier immanence et transcendance, il me sera permis de dire que je suis parfaitement d'accord, mais que cette ontologie conciliante ne rend pas nécessairement conciliables les gnoséologies divergentes d'Évagre et de Denys.

I. HAUSHERR S. J.

Sources Chrétiennes. N° 40. *Théodoret de Cyr. Correspondance I*, introduction, texte critique, traduction et notes par Y. AZEMA, Paris 1955.

In hoc volumine eduntur epistulae Theodoreti quae a Sakkelion in monasterio S. Ioannis insulae Patmos a. 1881 inventae sunt quaeque in codice saec. XI-XII (*Codex Patmensis 706*) conservantur. Agitur de 47 epistulis eousque ineditis quibus in codice aliae quinque aliunde notae additae erant. Illae igitur 47 epistulae iterum sed nova cura lectoribus praebentur. Nova inquam cura, quia codex denuo lectus est suntque plura menda sive lectionis sive transcriptionis correcta. Praeterea textui graeco nunc versio gallica associata est; quae versio perspicuitatem et fidelitatem prae se fert. Editor utilem et apprime compositam introductionem praemisit, in qua tum de adiunctis historicis Theodoreti tum de momento psychologico et historico epistularum, praesertim vero de pluribus destinatariis egregia eruditione egit. Id solum in recolenda historia non libenter admitto, Theodoretum nempe non nisi in concilio Chalcedonensi ex professo Nestorium damnasse. Cum enim Theodosius II die 3 augusti 435 (*Cod. Theodos. XVI, V, 66*) proscriptionem Nestorii decreverit eamque per Aristolaum tribunum ab omnibus orientalibus episcopis exquisierit, saltem probabilius videtur et Theodoretum his decretis obediisse maxime cum et ipse a sede romana et ab imperatore ante synodum Chalcedonis tutelam meruerit.

I. ORTIZ DE URBINA S. J.

Iuridica

Victor J. POSPISHIL, *Interritual Canon Law Problems in the United States and Canada*, St. Basil's Chesapeake City, Maryland 1955, 248 pag.

De legibus recentiore tempore ab Apostolica Sede pro Orientalibus promulgatis iam nonnulla opera magni momenti edita sunt, praesertim de Sacramento Matrimonii (cf. A. Coussa, De Matrimonio, Romae 1950 et F. Galtier, Le Mariage, Beyrouth 1950). Liber quem hodie manibus tenemus ab his tractatibus hac differt ratione quod illi praecipue theoriam excolunt, hic vero in primis studet practicae legis applicationi. Certe A. non negligit iustam canonum interpreta-

tionem, quam breviter, sed clare et concise proponit. Sed, ut ipse declarat, hac sui libri editione intendit ut officialibus curiarum dioecesium et parochis manuale praebeat, quo adiuventur in solvendis quaestionibus quae spectant sive solos Orientales catholicos, sive Catholicos ritus orientalis et latini, quod attinet ad mutuas iuridicas relationes.

In prioribus capitulis agitur de significatione et momento ritus, et praecipue ritus orientalis. Dein quaestiones solvit quae respiciunt clerum, liturgiam, loca sacra et tempora sacra, varia Sacramenta. Maximam autem partem, ut facile suspicari licuit, occupant quaestiones ad ius matrimoniale pertinentes. Tamen A. noluit scribere tractatum de hac materia, sed potius indicare diversitates exsistentes inter ritum latinum et ritus orientales. Ad hunc scopum in singulis paginis unum alterumve casum breviter exponit quo illustrantur dubia et difficultates facilius solvuntur.

Dubium non est quin hic liber valde utilis sit: nam securum ducem praebet in quaestionibus difficilibus. Commemoro tantum quae ad validitatem matrimonii stabiliendam indaganda sunt. Notum est Ruthenos qui sub fine saeculi praeterlapsi et initio huius saeculi in Status Foederatos Americae septentrionalis et Canadiensem regionem transmigraverunt, haud paucis divisionibus et schismatibus obnoxios fuisse. Neque posterioribus temporibus haec ex toto cessaverunt. Rectores Ecclesiae Russicae multum adlaborabant ut eos ad suam communitatem transducerent. Sic ex fidelibus alii se adscripserunt sectis orientalibus, alii sectis occidentalibus seu protestantibus, alii nullas ecclesias frequentaverunt; alii cum acatholicis, sive baptizatis, sive non baptizatis matrimonium inierunt; prolem sive catholice sive acatholice instituerunt. Inveniebantur quoque sacerdotes qui ab Ecclesia deficientes suum gregem secum in schisma perducerent. Non pauci quoque post aliquod tempus redierunt. Difficulter saepe in tali casu stabilitur qualem nexum cum Ecclesia sive adulti sive filii statuto tempore habuerint. In his et similibus adiunctis A. prudenter et solidis nixus considerationibus procedit. De aliquibus decisionibus disputari potest; ita v.g. latini ritus Ordinariis regentibus Orientales proprii ritus Hierarchis carentes potestates de quibus in can. 32 § 1 Motu proprio « Crebrae allatae sunt » sine dubio negandae sunt. Cf. A. Coussa, De Matrimonio p. 56. In genere autem eius decisiones placent. Noto tantum erroneam quandam interpretationem can. 303 § 1, n. 1, Motu proprio « Postquam Apostolicis Litteris » qui sic sonat: » « Ritus orientales de quibus canones decernunt, sunt alexandrinus, antiochenus, constantinopolitanus, chaldaeus et armenus, aliique ritus quos uti sui iuris expresse vel tacite agnoscit Ecclesia ». A. concludit ex hoc canone (in quo forte aliqua obscuritas expressionis latet) inferiores divisiones horum rituum, uti v.g. ius Ruthenorum seu Rumenorum etc. non esse ritus secundum conceptum actu vigentem, sed vocari posse « disciplinas ». Tamen ipse confiteri debet normas pro ritibus stabilitas applicari his « disciplinis » (cf. pp. 47, 96, 111). Idcirco auctores iure vindicabant et vindicant hodie quoque hunc terminum « ritus » disciplinae

Ruthenorum, Rumenorum, Melkitarum etc. Rationes quibus hic modus procedendi probatur, vide apud G. Michiels, Principia Generalia de Personis in Ecclesia, Lublini 1932, pp. 260 ss.; P. A. Coussa, Epitome praelectionum de re eccl. orient., t. I. p. 14 ss. (qui loquitur de ritibus « derivatis »); Orientalia Christiana, t. XXXII, p. 101 ss.

AEMILIUS HERMAN S. J.

Athanase HAGE R. B., *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental.* Etude historico-canonique, Beyrouth 1954. XXXIX, 332 pag.

Dans sa lettre-préface, aussi élogieuse que sympathique, Son Excellence Mgr. Ignace Ziadé, Archevêque maronite de Beyrouth, se plaît à rappeler les années d'étude passées à l'Université de Saint Joseph ensemble avec l'Auteur et à mettre en lumière les longues années d'activité du R. P. Hage, aussi bien dans la chaire d'enseignement que dans les tribunaux ecclésiastiques. L'auteur était donc bien préparé pour entreprendre les recherches dont il nous offre aujourd'hui les heureux résultats.

L'objet principal de son étude est le droit de l'Eglise melkite; mais, pour mettre ses normes et leur importance dans la vraie lumière, il consulte et compare aussi le droit des autres communautés chrétiennes du Proche Orient, celui des Maronites, des Coptes, des Syriens, des Chaldéens, des Arméniens, des communautés catholiques aussi bien que celui des dissidents. D'autre part, il exclue de son étude le droit des Orientaux « européens » (Grecs, Slaves, Roumains etc.). Cette juste limitation donne à son travail une belle unité. De fait, si l'on fait abstraction des Arméniens, il s'agit des peuples qui sont en relations fréquentes entre eux grâce à l'emploi de la langue arabe (et syriaque). Il est vrai que le droit byzantin aussi est souvent rappelé là surtout où il sagit des origines de la discipline melkite.

Avant d'aborder son sujet, le R. P. Hage nous donne une analyse sommaire jointe à des appréciations sur la valeur des sources qu'il a pu consulter. Il y établit sept règles très importantes pour l'usage des anciennes sources du droit ecclésiastique (p. XXI). Le chapître Ier étudie encore la théorie des empêchements en général et le pouvoir sur les empêchements, leur institution, abrogation, dispense, avec les différences d'opinion qui existent à ce sujet chez les canonistes.

Les chapîtres qui suivent sont presque entièrement dédiés à l'histoire des empêchements: le chap. IIe traite des empêchements disparus; le IIIe des deux empêchements prohibants: Le vœu simple et la religion mixte; les chapitres IVe et V^e des empêchements dirimants en dehors de la notion de parenté (8) et les empêchements de la parenté; le chapître VIe des empêchements improprement dits; la condition servile, la violence et la crainte, la clandestinité.

Ne pouvant pas entrer dans une exposition détaillée des empêchements, donnons au moins la liste des 15 empêchements disparus: 1) les fiançailles; 2) la prohibition ecclésiastique; 3) le temps clos; 4) Empechêments du catéchisme, de l'inceste, de la réception du propre enfant (au baptême), de l'assassinat du conjoint (discipline maronite), 5) l'adultère de la femme; 6) des témoins du marriage; 7) de la diaconesse; 8) de la veuve d'un prêtre; 9) de la veuve en deuil; 10) des veufs âgés; 11) de la trigamie et de la tétragamie; 12) du mariage avec les esclaves; 13) de la tutelle et de la curatelle; 14) du manque de consentement des parents; 15) de la parenté de lait. Il ne s'agit pas ici, généralement, d'empêchements reconnus par toutes les communautés, mais de droit particulier, et il n'est pas facile de déterminer quand ils sont nés ni quand ils ont cessé d'exister.

Bien que, avec la promulgation du Motu proprio « Crebrae allatae sunt », à peu d'exceptions près le droit latin et le droit otiental vont d'accord, celui qui croirait sans intérêt l'histoire de ces empêchements orientaux, se tromperait certainement. Le R. P. Hage a raison de dire: « C'est vouloir dire que la méthode la plus sûre et la meilleure dans une étude canonique d'une loi ecclésiastique, c'est de l'étudier non seulement en elle-même, mais dans les conciles, les décrétales, chez les canonistes, en montrer ainsi les variations successives, suivant les circonstances du temps et du lieu. En effet c'est par une étude de ce genre qu'on peut comprendre et préciser, non seulement le droit antérieur au nouveau droit, mais encore le vrai sens des canons du Motu proprio de 1949 qui n'est pas une innovation ni une rupture avec l'ancien droit oriental, mais un parachèvement et un couronnement de son évolution précédente. Une pareille étude peut bien aussi faciliter la tâche ardue des officialités ecclésiastiques, et en particulier des officialités melkites, qui pour certains empêchements restaient perplexes, faute d'études critico-historiques.

Par la richesse d'information surtout sur la discipline matrimoniale melkite, l'impartialité et la maturité du jugement de l'auteur cette recherche est une précieuse contribution à l'histoire du droit matrimonial de l'Orient chrétien.

Emile Herman S. J.

Artur Steinwenter, *Das Recht der koptischen Urkunden* (Rechtsgeschichte des Altertums. Vierter Teil: Das Recht der Papyri. Zweiter Band) C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1955, 66 S.

In dem § 1 (Einleitung) bestimmt der V. zunächst seine Aufgabe. Es handelt sich in seiner Darstellung um die koptischen Rechtsurkunden, d.h. diejenigen die in koptischer Sprache abgefasst sind, nicht die welche Kopten zum Verfasser haben oder Fragen des koptischen Rechts berühren. Um die Stellung dieser Urkunden in der

Rechtsgeschichte Ägyptens zu begreifen muss man vor Augen haben, dass dies Land nach Alexander andauernd unter Fremdherrschaft stand und die Bevölkerung, Griechen, Gräko-Ägypter, Römer, Araber und arabisch sprechende Kopten umfasste. Der völkischen Mischung entsprach die Vielfalt der in den Rechtsurkunden verwendeten Sprachen. Die Sprache entscheidet jedoch nicht das angewandte Recht. Deshalb würde man eine Darstellung die die Verschiedenheit der Sprache als Grundlage annähme, als nicht berechtigt ansehen müssen. Die koptischen Urkunden bieten nur einen Beitrag zur ägyptischen Rechtsgeschichte für den in Frage kommenden Zeitraum. Dieser erstreckt sich, insofern es sich um koptische Rechtsurkunden handelt, vom Ende des 6. Jahrhunderts bis zum 10. Jh. n. Christus. « In ihnen spiegelt sich fast nur das Rechtsleben des Dorfes und seiner Verwaltung einschliesslich des Steuerwesens der unteren Instanzen, die Rechtsverhältnisse der Klöster, Mönche, Priester und der christlichen Bauern und Handwerker ». Wir können der bei aller Knappheit der Form vorzüglichen Darstellung im einzelnen nicht folgen. Nur möchte ich auf einige kirchliche Belange angehende Ausführungen aufmerksam machen.

Die von den Eltern einem Kloster « geschenkten » Kinder betrachtet man jetzt nicht mehr als Sklaven, sondern als halbfreie Hierodulen, die niedere Dienste in Kirche oder Kloster leisten, gleichzeitig aber auch bäuerliche und handwerkliche Arbeit verrichten. Es scheint, dass wir es hier mit dem Fortleben heidnischen Brauches zu tun haben (S. 17; 41 Anm. 4). Die Klöster scheint man als Rechtsträger anerkannt zu haben, wenigstens wo ihnen, wie etwa bei den Kinderschenkungen, Rechte aus den Urkunden erworben wurden (S. 19). Wie im byzantinischen und arabischen Ägypten können auch christliche Kirchen und Kirchenanteile ebenso wie Klöster und Mönchskolonien Gegenstand privater Verfügungsgeschäfte sein. Wir finden Laien, die letztwillig über Kirchen und Kirchenteile bestimmen (S. 23; 50). Es sind dies Spuren des in der byzantinischen Kirche verbreiteten Eigenkirchenwesens. Über den Verkauf von Mönchszellen vgl. S. 32, Anm. 7. Für einige Klöster lässt sich feststellen, dass die Vorsteher nicht von den Mönchen gewählt wurden, sondern durch letztwillige Verfügung des Hegumenos in den üblichen Formen eines Privattestaments zum Erben des Klosters bzw. der Laura als ganzes, und zugleich seines Privatvermögens bestimmt worden sind (S. 50).

Eine grosse Rolle spielt auch hier das Seelgerät, über welches das Testament genaue Bestimmungen zu enthalten pflegte und das die Nachkommen verpflichtete. Nach ägyptischer Sitte war die *prosphora* am 3.7.30. und am Jahrestag des Todes darzubringen (S. 50/51; 36/37; 47 Anm. 7).

Was unsere Urkunden über die Verlöbnisse zu sagen haben, ist dürftig. Es scheint dass vom kirchlichen Standpunkt aus der « wesentliche Akt der Verlobung in einem gemeinsamen Gebet bestanden habe » (S. 19). Die Verlöbnisse waren übrigens der kirchlichen Aufsicht unterstellt. Die Eheverträge sind offenbar nicht als ehebegründende

Akte gedacht, sondern sind als güterrechtliche Vereinbarngen über Eheschenkungen, Alimentation und Scheidungsstrafen aufzufassen. Die Ehe selbst kommt, wie im Justinianischen Recht (Nov. 117, 3 und 4) durch den Consens zustande, dem anscheinend eine kirchliche Benediktion folgte (S. 20).

Die sorgfältig zusammengestellten Angaben über Quellen und Editionen, sowie das Sach- und das Quellenregister erleichtern die Benützung des inhaltreichen Bandes.

Emil Herman S. J.

Historica

Norman H. Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, University of London, The Athlone Press, London 1955, XI-392 pag., price 35 shills.

It was a happy thought that led some of his friends to devise a way of honouring Professor Baynes by collecting and publishing in book form some of the papers, articles and reviews that he had written during his long life of devotion to Byzantine scholarship. Most of these had been published before, but they were scattered in brochures and a variety of periodicals, so that they were difficult of access to the student.

The content of the book is divided into lectures, articles and reviews and in each section there figure productions of different stages of the Professor's academic life. The earlier writings are in general more factual, the later ones more a review of tendencies or the wide conclusions that can be drawn by the penetrating mind from a secure knowledge of the data of history. In this last category there is necessarily a certain amount of repetition, particularly among the lectures, for these deal in large measure with the same general material even if they portray different historical aspects of it.

For Professor Baynes the turning points in eastern history centred on Alexander the Great, Augustus, Constantine the Great, Heraclius, the iconoclastic controversy. All these topics are treated of in this book and two of them — Constantine and the iconoclastic controversy, with the connection between pagan and Christian thought in their regard — at greater length than the rest. Other items of the book illustrate another of the leading ideas of the writer, the need to get behind the artificial literature of the closed court circle of Constantinople to make contact with the hoi polloi of the Byzantine world, the little man in the streets of the capital city and the country yokel of any and every province of the Empire, because only in that way will the student attain to any complete understanding of the Byzantine world. Almost the only way of achieving this is by the study of hagiographical literature.

What has been said above will give some idea of the chief part of this volume. There are other studies too on Roman history, on early Greek literature, on later Roman writers etc. All together they reflect the many-sided scholarship of the Professor.

It gives great pleasure to this Pontifical Oriental Institute that an article from Professor Baynes's pen published in its periodical has been included in this volume. It has allowed us to express our admiration and gratitude to him for his many and great contributions to Byzantine studies.

J. Gill, S. J.

R. Janin, *Églises Orientaler et Rites Orientaux*, 4. Auflage, Paris 1955, 548 Seiten, 8 Bildtafeln.

Das rümlichst bekannte Handbuch Janins übei die orientalischen Kirchen und Riten ist nunmehr in 4. Auflage erschienen und wieder auf den neuesten Stand gebracht. Es enthält eine Fülle wertvoller Informationen über die Geschichte, die Verfassung, die Lehre, die Riten und den jetzigen Stand der verschiedenen Ostkirchen, sowohl der von Rom getrennten wie der unierten. Eine Reihe von Kartenskizzen mit Angabe der Bischofssitze und eine Anzahl von Illustrationen bereichern das Werk. Die Illustrationen sind zum Teil die gleichen wie in früheren Auflagen. Man hätte hier eine stärkere Modernisierung gewünscht. Als « ukrainischer Bischof » erscheint z. B. immer noch der junge Szeptyckyj.

Die Neuauflage trägt die wichtigsten Tatsachen der letzten Jahrzehnte in der Entwicklung der Ostkirchen nach, freilich manchmal etwas gar summarisch. Besonders die Verfolgung der unierten Kirchen durch die Kommunisten hätte u. E. eine ausführlichere Darstellung verdient. Auch die Bibliographie gerade für die neuere Entwicklung ist recht lückenhaft. Nichtfranzösische Werke sind wenig berücksichtigt. Zur Theologie der Ostkirche sind eine Reihe neuerer Monographien nicht erwähnt. Was die Union der Kopten angeht, vermisst man die Auswertung der beiden ausgezeichneten Arbeiten zur Sache von Trossen (Luxemburg 1948) und von Colombo (Rom 1953, Or. Chr. An. 140), die nicht angeführt werden. Der Autor wiederholt deshalb (S. 490) die durch diese Werke korrigierte übliche Auffassung über die Konversion des Bischofs Athanasius.

Sehr zu begrüssen ist es, dass der Verfasser auch der Lage der zahlreichen nach Amerika ausgewanderten Orientalen mehr als sonst üblich Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Mit dem Aufbau des Buches selbst, das jede Kirche und jeden Ritus für sich gesondert behandelt, ist es gegeben, dass eine Gesamtschau der Geschichte und der jetzigen Lage der Ostkirchen nur schwer erreicht wird. Besonders vermisst man eine konkrete Darstellung der Umwelt, in denen die Einzelkirchen leben. Im ganzen gibt Janins Werk eine gute Einführung in die mannigfachen Probleme des christlichen Ostens.

Wilhelm de Vries S. J.

Emmanuel Amand de MENDIETA, *Le Mont Athos. La presqu'île des Caloyers*, Desclée de Brouwer, Bruges 1955.

Chi desidera una lettura viva ed interessante intorno a quell'originale comunità che è la repubblica monastica dell'Athos, non meno che lo studioso in cerca di notizie accurate sullo stesso argomento, possono ricorrere con profitto alla pubblicazione di E. Amand de Mendieta.

Composta dopo un viaggio dell'A. all'Athos e, con l'aiuto di illustri bizantinisti quali F. Dölger, V. Grumel ed altri arricchita in seguito di notizie storiche ed informazioni di carattere scientifico, quest'opera è quanto di più completo vi sia oggi sull'argomento.

Dopo aver rilevato, in una breve introduzione, il significato e l'importanza dell'Athos in seno all'ortodossia greco-russa, l'A. svolge, nel primo capitolo, la storia e l'evoluzione del monachismo athonita dagli inizii fino ad oggi.

Il secondo ed il terzo capitolo trattano a lungo e minutamente dello statuto giuridico attuale, dell'organizzazione amministrativa dell'intera comunità come dei singoli monasteri e delle loro dipendenze, degli eremiti e dei monaci girovaghi. Quindi, sulla traccia del suo diario di viaggio, l'A. ci offre una viva rassegna dei singoli monasteri, ne illustra l'origine, la storia, i monumenti d'arte ed i tesori delle biblioteche; ne descrive la vita quotidiana e gli abitanti dal passato movimentato, volta a volta strani, simpatici, originali, sempre caritatevoli ed ospitali.

Dato poi il carattere della società athonita tutta ispirata dalla rinunzia al sensibile e dalla visione dell'al di là, particolare rilievo merita il cap. X in cui l'A. espone l'ideale cui è ordinata la vita del monaco e le verità di carattere dogmatico ed ascetico cui si ispira.

Lo studioso apprezzerà poi particolarmente la ricca bibliografia intorno all'Athos e ai problemi che vi sono connessi, che si trova raccolta alla fine del volume o disseminata nelle note.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

E. HAMMERSCHMIDT, *Grundriss der Konfessionskunde*, 211 Seiten, Innsbruck 1955.

Das vorliegende Buch will ein praktischer Wegweiser sein in dem Gewirr der von Rom getrennten Kirchen und Konfessionen, will zeigen, wie sie durch Überbetonung einer Teilwahrheit des ursprünglich gemeinsamen Glaubensgutes oder aus nationalen und politischen Gründen den verhängnisvollen Schritt zur Abspaltung von der universalen Kirche vollzogen.

Das Werk handelt von den Spaltungen und Sekten der ersten Jahrhunderte, von der Entwicklung der östlichen Nationalkirchen und dem byzantinischen Schisma, dann von der Reformation und den

reformatorischen Kirchen und schliesslich von den europäischen und amerikanischen Sekten der Gegenwart. So ist ein durchaus brauchbares Handbuch für Priester und Laien entstanden.

Uns interessiert hier besonders die Darstellung der Ostkirchen, die eine im ganzen gute, kurzgefasste Einführung in diesen weitschichtigen Problemkreis bietet. Es ist bei einem so ausgedehnten Gebiet nicht verwunderlich, dass einzelne Ungenauigkeiten und Schiefheiten unterlaufen sind. Recht unglücklich ist der wiederholt gebrauchte Ausdruck « Union mit der lateinischen Kirche » (z. B. S. 34). Die Union ist kein Anschluss an die lateinische Kirche, sondern eine Wiedervereinigung mit der katholischen Universalkirche. Es ist nicht richtig, dass der Patriarch von Konstantinopel in der alten Türkei weltliche Macht über *alle* christlichen Untertanen hatte (S. 56); Die nichtorthodoxen Gläubigen unterstanden ihm nicht. Die Bolschewisten bekämpften die orthodoxe Kirche nicht bloss als Machtmittel des Staates (S. 60), sondern auch einfach deshalb, weil sie christlich ist. Nicht die hl. Cyrill und Methodius (S. 63), sondern deren Schüler wirkten in Bulgarien.

Die neuesten Ereignisse in der Entwicklung der Ostkirchen kommen in der Darstellung zu kurz. Es wird z. B. nichts gesagt über die Wiederherstellung des bulgarischen Patriarchates oder über die Unterstellung der polnischen orthodoxen Kirche unter Moskau. Trotz dieser Mängel bietet das Buch eine recht brauchbare erste Einführung in die Probleme der Ostkirchen.

Wilhelm de Vries S. J.

Robert Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (Histoire, classement, paléographie)*, Studi e Testi 183, Città del Vaticano 1955. 46 pages + 10 pages of indexes.

The Arab conquest of Sicily in the Xth century drove the inhabitants of its Greek monasteries into southern Italy. They took their culture with them, and to furnish libraries for their new houses collected and copied mss. In this way centres of Greek letters were formed in S. Italy which remained even when monasteries were reestablished in Sicily under the Normans. They flourished for a time and then fell into decadence and almost abandonment, when the mss. were either lost through decay or more happily came into the hands of bibliophiles mainly of Spain or northern Italy.

The object of the writer of this essay is to try to determine by an examination of the extant mss. that can be either certainly or very probably attributed to those libraries of S. Italy something of the history of those monasteries and to what degree there arose in them ' schools of writing ' with distinctive scripts. Three ' Italiate ' scripts are discernible in the Xth century; in the XIth the influence of Calabria and Monte Cassino shows itself in some of them; from the beginning

of the XIIth century there are local schools of calligraphy with distinct characteristics and the first contributions of the school of Otranto.

The indexes of names and of mss. referred to in the text indicate how much research has gone into this short essay, the work of an author whose competence for such a task is witnessed to by the catalogues of mss. and the many other publications from his pen which have deservedly earned the gratitude of all students.

J. GILL S. J.

Archaeologica

Richard KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le Basiliche christiane antiche di Roma* (*Sec. IV-IX*). Vol. I, Fascicule IV, p. 217-323, XXX-XXXIX illustrations hors texte.

L'éloge de cette savante collection, splendidement éditée et illustrée, n'est plus à faire. C'est un vrai « Monument » érigé à la gloire des Basiliques romaines et dont la connaissance est indispensable pour tous ceux qu'intéresse le glorieux passé chrétien de la Ville Éternelle.

Ce fascicule, qui décrit Sainte-Françoise-Romaine, Saint-Georges-en-Vélabre, Saint-Jean-Porte-Latine, Saint-Grégoire, contient également une étude historique et archéologique très poussée sur Saint-Jean et Saint-Paul, auxquelles les fouilles et les restaurations entreprises par le professeur A. PRANDI, grâce aux généreuses munificences du Cardinal SPELLMAN et des catholiques américains, ont donné une nouvelle jeunesse et une captivante actualité.

D'après l'Auteur (p. 297), la façade, le long du « Clivus Scauri », daterait de la moitié du IIIe siècle. Il semble probable que, au moment où cette façade fut érigée, la maison contenait déjà le vaste local, situé à droite, qui servait de « titulus ». Cependant » la première indication certaine, que la maison avait quelque relation avec la communauté chrétienne, se trouve dans les fresques des pièces du rez-de-chaussée, qui, peut-être, datent du début du IVe siècle. Nous ne pouvons, en effet, concevoir que des fresques d'un sujet chrétien aussi étendu aient été exécutées pour une résidence privée. D'autre part, la maison a pu servir à une communauté bien avant l'exécution des fresques ».

L'escalier daterait de la première moitié du IVe siècle, et les fresques de la confession, de la seconde moitié de ce siècle.

R. Krautheimer reprend à son compte l'hypothèse entrevue par E. Junyent. Le « titulus Byzantis » aurait été la maison qui servait au culte, depuis la première moitié du IVe siècle, peut-être même avant. A côté, se trouvait une maison avec appartements et boutiques, qui devint la propriété de Pammachius. Celui-ci construisit, sur les deux maisons, la Basilique, et fonda ainsi un nouveau « titulus » qui porta son nom et incorpora l'ancien « titulus Byzantis ». Ce dernier titre

aurait cependant continué de garder, pendant plusieurs années, son individualité propre, son patrimoine et son clergé (p. 298).

En effet, lors, du Synode de 499, on relève la signature de deux prêtres du « titulus Pammachii » et d'un seul du « titulus Byzantis », qui devait avoir moins d'importance. La Basilique aurait été fondée peu avant, ou peu après l'an 410, date de la mort de Pammachius: car, dans sa correspondance avec S. Jérôme, S. Augustin et S. Paulin de Nole, il n'en est pas fait mention. Elle était certainement achevée sous le Pape Léon Ier (440-446), comme en témoigne l'inscription « in introitu basilicae ».

Les fouilles et le monumental ouvrage du professeur A. Prandi sur « *Il complesso monumentale della Basilica Celimontana...* » Roma 1953, 4°, 647 pages, 528 fig., 29 plans hors texte, paru peu après ce fascicule, apportent de nombreux compléments à la remarquable synthèse de R. Krautheimer.

R. Krautheimer abandonne résolument l'opinion des anciens archéologues, qui croyaient que l'église de Sainte Françoise Romaine (S. Maria Nuova) avait été construite sur l'emplacement d'une autre église appelée S. Maria Antiqua.

En réalité Léon IV (847-855) l'éleva au sommet de la Via Sacra, peut-être sur l'emplacement de l'oratoire de Saint Pierre et de Saint Paul, pour remplacer l'église de S. Maria Antiqua, qui occupait la Bibliotheca Augusti et menaçait ruine (p. 240). C'est de S. Maria Antiqua que, proviendrait l'icone de la Vierge avec l'Enfant, qui domine le Maître autel. On la croyait du XIIe siècle. Une étude récente a permis de retrouver un précieux exemple de peinture paléochrétienne sur toile, qui n'est certainement pas postérieure au VIIe siècle (p. 226), cfr. P. Cellini, « *Un'immagine molto antica* », Proporzioni, 1950, p. 1. Sainte Françoise Romaine s'apparente à Sainte Cécile et à Sainte Praxède érigées de 817 à 823, mais avec certaines anomalies, qui permettent de voir en elle « une des dernières manifestations du réveil classique de l'architecture paléochrétienne, qui domina la première moitié du IXe siècle » (p. 241).

Diaconie, comme Sainte Françoise Romaine, Saint Georges in Velabro, habilement restauré par Muñoz en 1924-1925, réserve encore bien des inconnues aux archéologues. R. Krautheimer admet volontiers qu'une diaconie existait là avant le milieu du VIIIe siècle, et que, selon toute probabilité elle devrait s'identifier avec les restes de construction trouvés sous l'église actuelle (p. 26).

Des débris de chancel du Ve ou VIe siècle peuvent avoir appartenu à une antique chapelle du Ve siècle, qui aurait existé là. En tout cas, Saint Georges in Velabro présente des caractéristiques, qui ne se rencontre « dans aucune basilique paléochrétienne de Rome » mais dans les constructions romaines privées, de la basse antiquité jusqu'au Moyen Age (p. 263).

Son plan irrégulier fut déterminé par les anciens bâtiments existants « La façade semblable à celle d'une maison particulière, les portes rectangulaires, les fenêtres sans caractère religieux, le grand

nombre de pièces, l'existence d'une petite chapelle dans cet ensemble, tous ces éléments correspondent au peu que nous savons des diaconies en général » (p. 263).

Peu de restaurations furent aussi complètes et aussi intelligemment menées, que celles qui en 1913-1915, 1939-1940 transformèrent l'église Sainte Jean Porte Latine, en débarrassant de ses additions baroques toute sa structure médiévale. Ainsi renouvelé l'édifice a repris en partie l'aspect qu'il présentait au XIIe siècle...

Mais à quelle époque remonterait la première construction de l'édifice? Frothingham et Wilpert opinaient pour le Ve ou le VIe siècle, tandis que Styger retardait jusqu'au pontificat d'Adrien Ier (772-795) l'érection des absidioles (p. 307). D'après R. Krautheimer, la facture et la disposition des briques, fort semblables à celles de Saint Etienne le Rond, permettraient de situer entre 450 et 550 la première construction.

« Mais », poursuit l'Auteur (pp. 313-314), « de plus grande importance que ces éléments de technique constructive sont les caractéristiques du plan. Le type de presbyterium tripartite, composé d'un avant-chœur avec les pastophores de côté, le plan des pastophores avec leurs entrées étroites sur les nefs latérales, et la forme de l'abside polygonale à l'extérieur, sont tous des éléments, qui à Rome ne se trouvent que rarement ou jamais. Mais ces mêmes éléments, nous les retrouvons à Ravenne au Ve et au début du VIe siècle... Aussi le plan suggère pour les parties les plus anciennes de Saint Jean à la Porte Latine une date autour de l'an 500, ou avant... ».

Si la décoration des absidioles est certainement de la fin du VIIIe siècle, leur structure « pourrait facilement avoir fait partie de la construction originale du Ve ou du VIe siècle » (p. 314). Les conclusions de l'Auteur sur la chronologie de l'édifice sont trop importantes en ce qui concerne l'Architecture Byzantine pour ne pas être citées ici assez longuement. R. Krautheimer esquisse un parallèle entre Saint Jean Porte Latine et les édifices contemporains de Ravenne: « L'abside polygonale, l'avant-chœur, le mur terminal avec ses éperons aux deux extrémités, les pastophores et les absidioles, tout rappelle la capitale adriatique au Ve et au VIe siècle.

Il n'y a pas à s'étonner de trouver des rapports si étroits entre Rome et Ravenne, au temps où Rome était dominée par la cour de Théodoric. Nous devons néanmoins noter que Saint Jean Porte Latine diffère quelque peu des églises de Ravenne et ressemble à l'architecture de Byzance et des régions limitrophes (p. 314) et l'Auteur rapproche Saint Jean Porte Latine, de Sainte Irène, de Saint Jean de Stoudion, Saint Serge et Bacchus de Constantinople, Saint Démétrius et Sainte Sophie de Salonique, la Koimesis de Nicée etc.

Suivent d'intéressants aperçus sur « l'influence de l'Orient chrétien sur l'architecture paléochrétienne à Rome » (p. 315-316).

L'étude sur l'église de Saint Grégoire le Grand au Cœlius (pp. 317-320) contient également d'utiles données sur les restes des constructions romaines (du IIe et IIIe siècle), que l'on retrouvre encore dans

les substructions de la chapelle de Saint André et du « Triclinium ». Il suit sur ce point l'opinion de M. H. I. Marrou (« *Autour de la Bibliothèque du Pape Agapit* », Mél. Ecole Française XLVIII 1931, pp. 124 ss).

Paul Goubert S. J.

J. B. Frey C. S. Sp., *Corpus Inscriptionum Judaïcarum* – Recueil des Inscriptions juives qui vont du IIIe siècle av. J.-C. au VIIe. siècle de notre ère. vol. II, Asie-Afrique. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, p. VII + 452.

Dans la préface, qu'il consacre à ce volume de l'éminent Supérieur du Séminaire Français, mort le 19 Mars 1939, Mgr. G. Belvederi rappelle la part qu'a prise à cette laborieuse édition le regretté G. Kittel, professeur à Tubingue, assisté par le travail minutieux des Bénédictines de Priscille à Rome.

Ces inscriptions, dont beaucoup sont en grec, et plusieurs accompagnées de clichés photographiques, apportent des clartés nouvelles sur l'histoire du Judaïsme, non seulement à Jérusalem, Smyrne, Ephèse et Alexandrie, mais aussi dans les moindres bourgades d'Asie Mineure, de Syrie, de Palestine ou de Transjordanie. Qu'il nous soit permis d'attirer l'attention des archéologues sur les inscriptions araméennes trouvées à Doura-Europos (p. 73-87). On y lit le nom de certains peintres juifs, qui, comme Thomas Benâiàh (en 194 de notre ère) n'hésitaient pas à mettre leur art au service des païens (p. 75).

Certaines inscriptions araméennes illustrent les tableaux de l'Exode, représentant le passage de la Mer Rouge (pp. 81-82), Salomon (p. 85)) Aaron (p. 84), Elie (p. 84), Samuel (p. 85) Assuérus, Esther et Mardochée (p. 86).

A Beth Alpha, près de Beisan en Galilée dans les ruines d'une Synagogue du VIe. siècle. on retrouvé une mosaïque « représentant le zodiaque entourant le char du soleil et donnant en hébreu la légende de chacun des signes » (pp. 212-213).

Dans les écoinçons quatre génies ailés, représentant les saisons, portent des légendes: Printemps, Eté, Automne, Hiver (p. 24). On notera la ressemblance avec les catacombes romaines, où les quatre saisons sont également symbolisées assez fréquemment. Sur la mosaïque représentant le sacrifice d'Abraham, quelques mots expliquent le scène ou désignent les personnages. A l'entrée de la salle de prières de la Synagogue, un texte araméen de sept lignes, très mutilé, indique que la mosaïque a été faite en l'année... du règne de l'empereur Justin ». La date manque et l'on ne peut savoir s'il s'agit de Justin I (518-527, et non 517-528, comme il a été mis par erreur p. 215) ou de Justin II (565-578). Plus de 180 inscriptions *funéraires* ont été découvertes en 1936 à Beth-Shearim à 25 km., à l'ouest de Nazareth au cours des fouilles exécutées par la « Jewish Palestine Exploration Society ». Elles sont en grec, en hébreu, en araméen et en palmyréen Elles sont rassemblées dans le recueil (pp. 177-212).

Les 3e volume, qui publiera les inscriptions de l'Afrique Proconsulaire, de la Byzacène, de la Numidie et de la Mauritanie, est confié au Dr. G. Spadafora. Il contiendra l'index de tout le Corpus.

P. Goubert S. J.

Louis Jalabert et René Mouterde, S. J., professeurs à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* Tome III, 2e Partie: Antioche (suite), Antiochène n. 989-1242. Index des Tomes I-III. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, Tome LI, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1953, p. 531-690 + XXXVIII.

Dans ce volume qui continue une collection réputée, les Byzantinistes seront heureux de trouver les résultats des fouilles de la *Montagne Noire* (nº 1106-1114) et du *Mont Admirable* (nº. 1215-1223). Les eulogies de S. Siméon le Jeune, étudiées précédemment dans O.C.P., XIII, 1946 (Mélanges G. de Jerphanion pp. 245-247) retiendront particulièrement l'attention.

La mosaïque de Yakto (à 2 km. au nord des sources de Daphné), décrite par Lassus dans *Antioch-on-the-Orontes* et datée de 450-475, suggère quelques interprétations nouvelles (nº 998). A Seulecia Pieria, près Soueydiye, dans un fragment du pavement en mosaïque d'un portique, on a retrouvé le portrait de l'athlète Nicostrate d'Egée (nº. 1120), une série de panneaux de mosaïque ayant trait à Achille (nº. 1121). la province romaine de Cilicie personnifiée par une femme assise, entourée du buste d'un vieillard et d'un jeune homme symbolisant le Tigre et le fleuve Pyrame etc (nº. 1123). Dans la falaise au nord du canal de Vespasien, non loin du hameau de Tchaverlik on a découvert des tombes à loculi pour moines, sous-diacres, religieuses et laïcs (nº. 1130). Dans l'expression: « *θήκη κανονικῶν*», au lieu de la lecture « *κανονικοί* » ecclésiastiques inscrits sur les listes de l'église », préférée par Seyrig (*Syria* XX 1939, p. 308), l'Auteur verrait plutôt: « *κανονικαί* » religieuses, ainsi nommées, parce qu'à l'origine les vierges consacrées étaient inscrites sur le registre (*κανών*) de l'église » (p. 615). Il admettrait donc (p. 615) l'existence à Séleucie d'un cimetière d'un « monastère double », d'hommes et de femmes, pareil à ceux que visaient les interdictions de Justinien (*Novelle* CXXIII, 36).

Notons également la curieuse croix Justinienne en bronze avec inscription trinitaire au bras central, découverte à Douran, par le R.P. J. Mécérian (nº. 1234), la croix de bronze moitié de reliquaire, trouvée à Antioche, avec le Christ nimbé, vêtu du collobion (nº. 1084), une autre croix reliquaire de Séleucie (nº. 1214), une ampoule de Saint Mènas semblable à celles du sanctuaire d'Abou-Mena en Egypte (nº. 1209).

L'iconographie chrétienne a beaucoup à glaner dans ce recueil d'épigraphie.

L'Index des Tomes I et III, par G. MONDÉSERT S.J. et G. ROUSSEL, contenant les « noms de personnes », les « noms géographiques », le « vocabulaire » et la « liste des noms de lieux ou de provenances » des inscriptions grecques et latines, rendra les plus grands services.

P. GOUBERT S. J.

Armena

Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben aus den Hss Paris Bibl. Nat. Arm. 134, Wien Mech. 322, Leiden Univ. Bibl. Or. 5494 und Vatikan Borg. Arm. 45, herausgegeben von Dr. M.A. van den OUDENRIJN Universitätsprofessor in Freiburg (Schweiz). Francke Verlag Bern 1955, pp. 240.

Ce travail, achevé en 1945, paraît enfin, nous dit l'Avant-propos, grâces à une généreuse décision du Forschungsrat des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Thomistes, arméniens et arménisants, sans compter les simples amateurs de beaux livres, en sauront gré au mécénatisme helvétique. Voici le contenu du volume: page 9-10 Avant-propos; 11-56 Introduction; 11-16 les manuscrits; 16-18 le colophon du manuscrit Vatican borg. arm. 45 (NB. Pourquoi donc le grec *ὁ κολοφών* devient-il en allemand *das* Kolophon?); 18-29 la première partie du colophon, écrite avant 1347; 30-37 la seconde partie du colophon datée de 1415; 37-47 caractéristiques de la traduction; 47-56 citations bibliques. Viennent ensuite, au complet, les Tables de la Tertia Pars, en arménien (p. 57-77); 78-91 la question III; 92-94 question LIX, articles 5 et 6; 95-194 les questions LX-LXXI; enfin la question LXXVII, p. 195-206. Un dernier chapitre: Untersuchungen über die Textgestalt der lateinischen Vorlage, 207-240. Nul ne pouvait comme le R.P. van den Oudenrijn mener à bonne fin une étude qui demandait des connaissances aussi diverses, une patience à toute épreuve et une sagacité peu commune. Pour se convaincre de sa rare compétence, il suffit de remarquer combien de fois dans l'Introduction, il renvoie à ses propres publications antérieures, elles-mêmes pas toujours faciles d'accès, parce qu'elles sont en toutes langues, y compris l'arménien moderne. Pour le présent ouvrage tout le monde, auteur, mécène, imprimeurs (les Mékhitaristes de Vienne), correcteurs, ont bien fait les choses: on voit rarement un texte arménien qui se présente de façon aussi lumineuse. C'est tout juste, si dans mes « Stichproben » j'ai relevé *une* faute d'impression: page 24, ligne 12 infra

I. HAUSHERR S. J.

Syriaca

L. Palacios O. S. B., *Grammatica syriaca, ad usum scholarum iuxta hodiernam rationem linguas tradendi concinnata.* Editio altera a Dom V. Camps O. S. B., Roma-Parigi [1954].

Da tutti fu lodata la *Grammatica syriaca* pubblicata nel 1931 dal Palacios, barbaramente ucciso dai rossi spagnoli nel 1936. Come è noto, quella prima edizione, presto esaurita, comprendeva soltanto la morfologia. Senonchè lo stesso autore aveva già composto la sintassi che sperava pubblicare come II volume della sua grammatica. Ora un suo confratello del monastero di Montserrato, V. Camps, si è preso la cura di pubblicare una seconda edizione del libro di P. Palacios con essenziali miglioramenti; di cui il più rilevante è che per la prima volta viene aggiunta alla morfologia anche la sintassi scritta dal Palacios ma opportunamente abbreviata e riveduta dal Camps. Egli poi ha un po' corretto la morfologia inserendovi anche gli emendamenti fatti dallo stesso autore. Non ha invece ampliato la crestomatia e il relativo lessico che vengono riprodotti anastaticamente, e questo per ragioni pratiche di economia poichè l'opera raggiunge ora le 272 pagine.

La presente grammatica è un modello di chiarezza ed esattezza e la sintassi (pagg. 172-98) si raccomanda per la sua sobria e ordinata perspicuità.

Mi sembra (p. 19 n. 36 A) *d*) meno esatto scrivere: « media inter duas vocales [ôlaph], ut *iodh* pronuntiatur », perchè anche l'*ôlaph* quiescente e muto del *c*) si trova fra due consonanti eppure non suona *iodh*. Si potrebbe forse precisare dicendo « media inter duas vocales *et inchoans syllabam*... ». Nella crestomatia avrei pubblicato qualche brano in *stranghelo* e in scrittura « nestoriana » per abituarvi gli occhi degli alunni.

I. Ortiz de Urbina S. J.

Impr. pot.: Romae, 29-III-1956. I. O. de Urbina S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 4-IV-1956 - A. Traglia, Arch. Caes. *Vicesger.*

1956 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

L'hésychasme

Etude de spiritualité (1)

Tace: le silence.

Que vient faire cette seconde loi de la vie hésychaste une fois observée la première, fuir les hommes? C'est que d'abord la fuite ne réussissait jamais totalement, même si on le voulait; et les hésychastes, depuis saint Arsène, ne la voulaient pas totale. Ensuite, oui, même loin de tout être humain, dans le désert ou dans la cellule, il faut compléter la solitude, ou l'intensifier par le silence intérieur. On peut converser avec des interlocuteurs invisibles, avec ses propres pensées, et ce peut être pire que le bavardage extérieur. C'est, après la première suggestion innocente (*προσβολή*), le *συνδυασμός*, dédoublement dialogué qui achemine au consentement coupable. Saint Poemen dit: « Il y en a qui paraissent se taire, et leur cœur condamne les autres. De telles gens parlent sans cesse. Tel, au contraire, parle du matin au soir, et garde le silence parce qu'il ne dit rien qui n'ait une utilité spirituelle » (2).

De pareilles boutades doivent avoir été prononcées pour mettre au point des interprétations trop formalistes. Il y a partout des esprits fanatiques de littéralisme. Nous avons vu la même réaction de bon sens à propos de la tant recommandée persévérance dans la cellule: « Un vieillard dit: Il est tel homme qui reste assis cent ans dans sa cellule et qui n'apprendra même pas comment dans sa cellule il faut s'asseoir » (3). Mais l'exception n'infirme pas la règle: fuir les hommes par le séjour au désert, par la persistance dans la cellule, par l'observation du silence, — extérieur d'abord —

(1) Voir *supra* p. 5-40.

(2) *Alph.* = (*Apophthegmata Patrum*, série alphabétique, Cotelier, *Eccl. Graecae Monumenta*, t. I, pp. 338-712 = *PG* 65, 71-440) *Poemen* n. 27.

(3) Evergetinos I, p. 151, col. 2. (Cfr. *supra* p. 8 n. 1).

c'est le sujet présent; intérieur ensuite, ce qui constitue la hésychia proprement dite.

Dans l'antiquité, c'est surtout Pythagore qui passe pour avoir le mieux compris la haute valeur du silence.

Tout le monde sait comment il formait ses disciples: après les avoir examinés et éprouvés pendant longtemps, il les soumettait pendant trois ans à l'exercice mortifiant du *ὑπερορᾶσθαι*, de passer pour quantité negligeable; après quoi, à ceux qui se présentaient il prescrivait un silence de cinq années, « estimant que c'est une maîtrise plus difficile que les autres que de maîtriser la langue » ([1]). Le *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* ([2]), le genre de vie pythagoricien eut grande réputation même chez les chrétiens. Saint Grégoire de Nazianze l'appelle « la tant célébrée philosophie du silence qui avait pour but d'apprendre à mesurer les paroles en s'exerçant à se taire » ([3]). Est-ce aussi pour apprendre à parler que le même saint Grégoire le Théologien s'imposa souvent de longues périodes de silence absolu, et passa une fois un carême entier sans dire un seul mot? ([4]). Les gens si férus de bavardage qu'« ils passaient tout leur temps à dire ou à écouter des nouvelles » ([5]) ne détestaient pas de faire ou d'entendre aussi l'éloge de la taciturnité. Le traité de Plutarque *De Garrulitate* en témoigne. Nous apprenons là, entre beaucoup d'autres choses, qu'une des maximes les plus fameuses que les Apophthegmes des Pères font prononcer à saint Arsène ([6]): « Je me suis souvent repenti d'avoir parlé, jamais de m'être tu », remonte dans la nuit des temps jusqu'à Simonide († 467 av. J-C) ([7]). Saint Arsène, nous le savons par les apophthegmes (n. 5-6), possédait à un degré peu commun les cultures grecque et romaine. Il se sera souvenu de son érudition pour l'utilité de sa vie d'hésychaste, tout en estimant davantage « l'alphabet de ses rustiques » frères coptes.

Où ceux-ci avaient-ils appris leur sagesse, en particulier leur amour du silence? Saint Arsène affirme que c'est *ἀπὸ τῶν ἰδίων*

([1]) Jamblique, *De Vita Pythagorica* XVII, 72, Nauck p. 51 sv.
([2]) Platon, *Républ.* 600 b.
([3]) *Or. contra Julianum, PG* 35, 637 A.
([4]) *PG* 37, 1307 ss.
([5]) *Actes* 7, 34.
([6]) *Alph. Arsène* n. 40; cfr. *PO* XVI, 380.
([7]) Plutarque, *De Garrulitate*, n. XXIII fin.

πόνων, par leurs propres efforts (1). Rien n'enseigne à se taire comme la vie d'oraison. Il en va du silence comme de la solitude: on n'aime à être seul que pour jouir d'une compagnie plus désirable; on ne se livre au silence que pour jouir d'un colloque intérieur; or, pour le moine, le but de tous les efforts c'est « ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat: que l'esprit soit absorbé toujours dans les choses de Dieu » (2). « Tout ce qui va dans un autre sens, si grand que ce soit, est cependant secondaire, voire très bas et en tout cas nuisible ». La prière perpétuelle, ce problème pratique fondamental tant débattu aux premiers siècles chrétiens, les moines avaient pour vocation de le réaliser mieux que tous autres. L ur amour du silence, c'est la dialectique de la prière.

S'il leur avait fallu des maîtres pour la leur enseigner, ils auraient eu tous les saints antérieurs, saint Ignace d'Antioche par exemple, pour qui rien de grand ne se fait que dans le silence: silence de Dieu opérant ses « mystères sensationnels » (3) dans l'âme de Marie et dans la vie du Seigneur Jésus; silence du fidèle qui « possédant la parole de Jésus peut aussi entendre son silence afin d'être parfait, afin que ses paroles soient des actes et que son silence le fasse connaître » (4).

Malheur au religieux qui ne considère la loi du silence que comme une règle à observer! Les Pères du désert, hommes d'oraison, avaient à cet égard la réaction spontanée du vivant qui ne veut pas se laisser enlever l'élément dont il vit plus que de nourriture. « Poisson hors de l'eau », disait saint Antoine du solitaire hors de sa cellule. Le silence est la cellule portative dont l'homme de prière ne sortira pas, même quand par nécessité ou par charité il sortira de sa cellule visible. « Si tu es un silencieux, en quelque lieu que tu seras tu trouveras le repos » (5). Au fond, le silence gardé quand l'occasion de parler se présente, c'est une « fuite des hommes » plus véritable que le simple éloignement dans l'espace (6). « Fuyez ceci », dit un autre « vieillard » en mettant le doigt sur la bouche (7).

(1) Loc. cit. n. 5.
(2) Cassien, *Coll.* I, 8.
(3) *μυστήρια κραυγῆς*, *Eph.* 19,1.
(4) *Eph.* 15,1-2.
(5) *Alph. Poemen* n. 8. Evergetinos, II, cap. 47, p. 144.
(6) Cfr. *Alph. Tithoès* n. 2.
(7) *Verba seniorum* IV, n. 27, *PL* 73, 868 C.

C'est de plus une marque de courage toujours à renouveler, et à renforcer selon le degré d'indiscrétion des fâcheux: « La première fois, prends la fuite la deuxième fois, prends la fuite; la troisième fois, prends des allures d'épée tranchante » (1). « L'Abbé Jean Colobos avait acquis une grande ferveur d'esprit. Quelqu'un le rencontrant le loua de son œuvre. Or il était en train de travailler à sa chaîne. Il garda le silence. L'autre lui adressa une seconde fois la parole. Jean garda encore le silence. La troisième fois il dit à ce passant: Depuis que tu es entré ici, tu as chassé Dieu loin de moi » (2). Même en face de la mort, il vaut mieux se taire: « L'abbé Moïse interrogea l'abbé Zacharie qui était sur le point de mourir: Qu'est-ce que tu vois ? Zacharie répondit: N'est-il pas mieux de ne rien dire, Père? Oui, mon enfant, dit Moïse, garde le silence » (3). Et ce beau silence ouvre à Zacharie les portes du ciel. L'abbé Or ne parlait jamais sans nécessité (4). Et à son disciple Paul il conseille: « Fais bien attention à ne jamais porter une parole étrangère dans cette cellule » (5).

Il y a bien le désir de faire du bien au prochain par un mot d'édification. Mais combien de fois n'est-ce qu'un prétexte ou une illusion? L'archevêque Théophile d'Alexandrie, que nous avons déjà vu éconduit par saint Arsène, dut expérimenter un jour quelle était sur ce point l'opinion du saint abbé Pambo: « Adresse une parole au Pape (c'était le qualificatif propre des patriarches d'Alexandrie) pour son profit spirituel. Le vieillard leur répliqua: S'il ne tire pas profit de mon silence, il n'en tirera aucun non plus de mes discours » (6).

Il y a aussi les conversations pieuses; et bien entendu ne convient-il pas davantage de les proscrire absolument. Et pourtant! Voici des Scétiotes qui naviguent sur le Nil pour aller visiter saint Antoine. Un vieillard inconnu se joint à eux. Que faire sur un bateau à moins que l'on ne cause? « Les frères donc s'entretenaient des Apophthegmes des Pères (le sujet le plus recommandé aux entretiens des moines!) et de passages de la Sainte Ecriture, finalement

(1) *Alph. Poemen* n. 140.
(2) *Alph. Jean Colobos* n. 32.
(3) *Alph. Zacharie*, n. 5.
(4) *Alph. Or*, n. 2.
(5) Ibid.
(6) *Alph. Théophile*, n. 2.

de leurs travaux manuels. Quant au vieillard, il se taisait... Arrivés qu'ils furent chez saint Antoine, celui-ci leur dit: Vous avez trouvé une bonne compagnie en la personne de ce vieillard. Et au vieillard: Tu as trouvé de bons frères pour voyager avec toi, abbé. Le vieillard dit: Quant à être bons, ils le sont; mais leur cour n'a point de porte; quiconque a envie entre dans l'étable et détache l'âne. Il parlait de la sorte, parce qu'ils disaient tout ce qui leur venait sur la langue » (1). Le silence apparaît vraiment comme une panacée: « Quelque tracas qui te survienne, la victoire sur lui consiste à te taire » (2). Ne faut-il pas quelquefois parler pour louer le prochain? cela lui fait tant de bien! « Mieux vaut se taire! » décrète l'abbé Pambo (3), et l'abbé Poemen a retenu ce verdict.

Les plus exposés à parler trop, ce sont ceux qui vont au marché, par exemple à Alexandrie, pour vendre les produits manufacturés au désert. Ne faut-il pas marchander? — entre Orientaux? Et pourtant l'abbé Agathon et l'abbé Amoun, « quand ils vendaient quelque ustensile, se contentaient d'en dire une fois le prix; puis ils recevaient ce qu'on leur donnait, dans dire un mot, en toute sérénité. Et vice versa quand ils voulaient acheter quelque chose, ils donnaient en silence le prix qu'on leur demandait, prenaient l'objet en question, et s'en allaient sans souffler mot » (4). Cet abbé Agathon n'agissait pas ainsi par taciturnité congénitale! Il avait porté pendant trois ans un caillou dans la bouche, non pas comme Démosthène pour devenir orateur, mais « pour apprendre à se taire » (5). Du reste tous ces ascètes savaient par la lecture assidue des Livres Saints combien il est difficile et combien il importe de dompter la langue, cet inquietum malum, cette universitas iniquitatis (6). L'abbé Sisoès, en trente ans, a fait bien des progrès, qu'il constate simplement: « Je ne prie plus Dieu au sujet du péché ». Mais il répète toujours cette invocation: « Seigneur Jésus, abritez-moi contre ma langue (*σκέπασόν με ἀπὸ τῆς γλώσσης μου*) ». Et cependant, avoue-t-il, « jusqu'à cette heure je tombe chaque jour à cause d'elle et commets le péché » (7). Quand on a

(1) *Alph. Antoine* n. 18.
(2) *Alph. Poemen* n. 37.
(3) *Alph. Poemen* n. 47.
(4) *Alph. Agathon* n. 16.
(5) Ibid. n. 15.
(6) Jac. 3,6.
(7) *Alph. Sisoès* n. 5.

combattu si longtemps pour une vertu, on y tient plus qu'à la vie. « Un frère demande à l'abbé Sisoès: Si tandis que nous cheminons en voyage notre guide se fourvoie, faut-il le lui dire? Non, répond le vieillard. Le frère reprend: Alors nous nous laisserons égarer par lui? Eh quoi, dit le vieillard, prendras-tu un bâton pour l'en frapper? Je connais, moi, des frères qui marchaient dans la nuit et leur guide se trompa de direction; or ils étaient douze, et tous savaient qu'ils se trompaient de chemin; et chacun se faisait violence pour ne rien dire. Le jour venu, le guide se rendit compte de l'erreur et leur dit: Pardonnez-moi; je me suis égaré. Ils répondirent tous: Nous le savions, mais nous nous sommes tus. Le guide fut dans l'admiration et dit (ce mot à jamais mémorable!): Les frères se retiennent de parler jusqu'à préférer la mort! De quoi il loua Dieu. Or la distance sur laquelle ils avaient erré était de douze milles » (1). Histoire ou apologue? En tout cas, doctrine fortement inculquée. Et voici une interdiction qui passera dans bien des Règles monastiques, jusqu'à nos jours: « Si tu vois des spectacles (*θεάματα*) ou entends des histoires (« des bruits qui courent »), ne les raconte pas à ton voisin » (2). Un autre trait qui deviendra un lieu commun de l'hagiographie, c'est de ne jamais lambiner hors de la cellule: cela remonte à l'abbé Sisoès le Thébéen: « L'office terminé, il s'enfuyait dans sa cellule. Cela faisait dire à certains: il a le diable au corps. En réalité il faisait l'œuvre de Dieu » (3).

Les champions les plus remarquables du silence, ce sont les plus mystiques, les plus extatiques d'entre les Pères, à commencer par saint Arsène. L'abbé Tithoès se distingue précisément par ces deux choses: la promptitude au ravissement et la garde de la langue. « Chaque fois qu'il se tenait en prière, s'il ne baissait bien vite les bras, son esprit était emporté en haut. Quand donc il arrivait que des frères priassent avec lui, il se dépêchait d'abaisser les bras,

(1) *Alph. Sisoès* n. 30.

(2) *Alph. Poemen.* n. 139. N. B. La suite: *ἀνατροπὴ γάρ ἐστι πολέμου* n'est pas très claire: « c'est une destruction de guerre » peut signifier (comme traduit Cotelier et K. Heussi après lui: *Ursprung*... p. 245): de parler équivaut à provoquer des ravages de guerre; ou bien: de ne rien dire évite des ravages de guerre.

(3) *Alph. Sisoès* n. 37; cfr. I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Orientalia Christiana XII (1928), n. 28.

pour empêcher que son esprit ne fût enlevé et ne s'attardât (dans les hauteurs) » [1]. C'est qu'il garde soigneusement son cœur! « Comment garderai-je mon cœur? lui demande quelqu'un. Réponse: Comment pourrions-nous garder notre cœur, tant que nous tenons ouverte notre langue, et l'estomac? » [2]. Maîtriser sa bouche, disait-il encore, voilà la véritable xéniteia » [3].

Malgré tout, ce n'est pas en Scété ni en Nitrie que nous rencontrons la plus grande rigueur sur ce point. La discrétion n'y perd pas ses droits. Le même Poemen que nous avons entendu recommander tant la taciturnité, a dit: « Tout ce qui passe la mesure est du démon » [4]. Et au sujet de la parole en particulier: « Qui parle à cause de Dieu fait bien; et qui se tait pour Dieu, de même » [5]. Les Syriens, héros de la *Philotheos Historia* de Théodoret, donnent un peu l'impression de pratiquer l'ascèse pour elle-même: saint Acepsimas garde un silence absolu [6]. Salamanes pareillement [7]. Ce phénomène se retrouvera encore plus tard chez de saintes gens dont on nous a décrit la vie. Le plus extraordinaire que je connaisse, c'est saint Sabas le jeune, mort en 1349, un hésychaste de la plus récente école [8]. Il garde un silence total pendant vingt ans de pérégrinations, malgré les mauvais traitements que cette folie lui attire.

Encore, comme plus haut à propos de la « fuite des hommes », et à bien meilleur droit, les hésychastes pourraient-ils invoquer l'autorité même de saint Basile, à propos du silence. Dans les *Règles Brèves*, six questions sont posées au sujet du gouvernement de la langue, apparemment difficile à conquérir, à exercer et à conserver. La première surprend notre esprit critique: une âme craintive y trouvera de quoi trembler: « Quelles sont les paroles qui doivent passer pour inutiles? Réponse: en général, toute parole est inutile, quand elle ne sert de rien pour le but que l'on s'est proposé dans le service de Dieu; et ces sortes de paroles sont si

(1) *Alph. Tithoès* n. 1; cfr. n. 6.
(2) N. 3.
(3) N. 2.
(4) *Alph. Poemen* n. 129.
(5) N. 147.
(6) *Phil. Hist.* XV.
(7) Ibid. XIX.
(8) *Vie* par Philothée KOKKINOS, PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Hierosolym. Stachyologia* V p. 190-359.

dangereuses, qu'encore que ce que l'on dit fût bon en soi-même, néanmoins si on ne le rapporte à l'édification de la foi, la bonté de cette parole n'est pas capable de justifier celui qui l'aura proférée, mais il attristera le Saint-Esprit en ce que ces discours n'auront pas contribué à l'édification de la foi ». Et après avoir cité *Eph.* 4,29 sv., saint Basile ajoute: « Or, il n'est pas nécessaire de dire quel crime énorme c'est d'attrister le Saint-Esprit » ([1]). Puis il passe en revue les différents péchés de la langue: propos injurieux, détraction, médisance contre un frère, médisance contre un supérieur, paroles insolentes que l'on prétend prononcer sans mauvais dessein ([2]). Tout cela est diagnostiqué sans indulgence et condamné sans pitié. Pareille sévérité inspirera sans doute à plus d'un cette idée que le plus sûr c'est donc de ne pas parler du tout. Et de fait, les *Règles Brèves* posent explicitement cette question: « S'il est à propos de garder le silence en toute chose » ([3]). Les *Règles Longues*, procèdent de façon moins négative, en faisant grand éloge du silence ([4]): il nous rend maître de notre langue, il nous enseigne à user sagement de la parole, il fait oublier ce qu'on a jadis appris dans le commerce des gens du monde, il fait trouver le repos. (Il convient donc éminemment à l'hésychaste!) « De sorte qu'à moins d'être engagé ou par une occasion pressante, ou par une conjoncture qui regarde le soin que l'on prend de son âme, ou par la nécessité indispensable de quelque ouvrage des mains, ou par l'obligation de faire quelque demande de ce genre, il faut demeurer dans le silence, si ce n'est qu'on l'interrompe par le chant des psaumes » ([5]).

Ce qui montre encore l'importance attachée par saint Basile au silence, c'est le soin minutieux qu'il a de régler l'usage de la parole: « A la réserve de ceux à qui l'on a confié le soin du bon ordre, de la discipline et de la conduite de la maison, tous les autres doivent généralement garder le silence » ([6]). Et ceux-là mêmes à qui les nécessités de leur charge donnent le droit de parler, doivent entourer l'usage de ce droit de grandes précautions. En tout cas,

([1]) *Reg. Brev.* 23, *PG* 31,1197 D sq.
([2]) Ibid. 24-28.
([3]) 208
([4]) *Reg. Fus. tr.* 13.
([5]) Loc. cit.
([6]) *Reg. Brev.* 173; *Hom. Ps. 28* n. 9, *PG* 29, 373 D sq.

au temps où la communauté psalmodie, aucun mot étranger à l'office ne doit être prononcé dans la maison (1). Dans les conversations nécessaires, le ton de la voix doit se régler strictement sur « le besoin de ceux qui écoutent » (2).

Au-dessus de toutes ces considérations semble toujours planer le mot de saint Jacques (3): « Si quelqu'un ne pèche pas en parole, c'est un homme parfait, capable aussi de tenir tout le corps en bride ». Mais qui donc oserait se dire parfait, ou, ce qui revient au même, pur de tout péché de langue? La simplicité de saint Pambo l'ose: « Par la grâce de Dieu (*διὰ τὸν θεόν*), depuis le jour de mon renoncement (au monde), je n'ai jamais trouvé à me repentir d'une parole que j'avais dite » (4). Des aveux de cette espèce se rencontrent sporadiquement dans les *Vitae Patrum*, sur ce point ou sur d'autres. Mais à quel prix ces saintes gens paraissent avoir acheté ces réussites spirituelles! Pambo, avant de répondre à une question, fait attendre quatre jours les interrogateurs venus de loin. Et quand ceux-ci, à bout de patience, décident de repartir, les familiers du saint les retiennent encore en leur disant: « Ne vous faites pas de peine. Dieu vous récompensera. Telle est l'habitude du vieillard: il n'est jamais pressé de parler; il attend que Dieu lui donne la certitude » (*πληροφορήσει*). Finalement Pambo écrit sa réponse sur le sable (5). Mais cet homme si avare de paroles parlait continuellement à Dieu, et supposait que tous les moines en faisaient autant (6). En lui se vérifie encore la loi que nous avons constatée à propos de saint Arsène: ce silencieux devient un extatique; cet extatique est un silencieux. Silencieux par volonté, extatique malgré lui: « Durant trois années entières, il s'était acharné à supplier Dieu: Ne me glorifie pas sur terre! Et Dieu le glorifia au point que nul ne pouvait plus fixer son visage, à cause de la gloire dont il rayonnait » (7). Un peu plus loin (8) on nous répète: « Le visage de Pambo brillait comme un éclair; à l'instar du visage de Moïse, il avait retrouvé l'image dans l'éclat qu'elle avait en Adam

(1) Ibid.
(2) *Reg. Brev.* 151.
(3) Jac. 3,2.
(4) *Alph. Pambo* n. 5.
(5) *Alph. Pambo* n. 2.
(6) Ibid. n. 7.
(7) Ibid. n. 1.

avant la chute: Pambo avait la majesté d'un roi sur son trône ». Et ce paragraphe se termine par un renvoi à deux autres abbés, Silvanos et Sisoès, qui « avaient la même conduite ». Sisoès, qui n'osait pas se rendre le même témoignage de n'avoir pas péché par la langue (cfr. *supra*), parce qu'il se surveillait avec une clairvoyance impitoyable, mais à qui sa « fuite des hommes » (des dix mois de suite sans voir personne, n. 7) et son amour du silence avaient valu une union à Dieu qui lui faisait oublier le manger, tant son âme était rassasiée (1); un homme si humble, qu'à la fin de sa vie il ne croyait pas encore avoir commencé (2); si avant dans la familiarité avec Dieu, qu'il fait des miracles sans le savoir (3); qu'il ose, pour l'âme d'un disciple, lui adresser cette sommation: « Dieu, que tu veuilles ou que tu ne veuilles pas, je ne te lâche pas que tu ne l'aies guéri » (4). Bref, le « vase d'élection du désert », selon le titre que le Seigneur lui-même lui donna en l'appelant au ciel, au cours d'une dernière extase (5).

Silvanos, encore un extatique (6), et qui se met toujours le capuchon sur les yeux pour ne rien voir, même dans le désert, qui puisse le troubler dans sa contemplation intérieure (7); du reste un homme qui a une solide réputation de prudence (*φρόνησις*) (8) et qui sait le plus joliment du monde donner une leçon de bon sens à un faux mystique de messalien (9).

Socrate (10) raconte une mémorable histoire: « Pambo, homme sans lettres, alla trouver quelqu'un pour apprendre un psaume. Mais à peine eut-il entendu le premier verset du psaume 38: « J'ai dit: je veillerai sur mes voies pour ne pas pécher par la langue », il ne consentit pas à écouter le second. J'en ai bien assez de ce seul verset, dit-il, si j'ai la force de l'apprendre en pratique. Six mois passèrent sans que le professeur revît son élève; et comme il lui adressa des reproches, Pambo répondit: C'est que je n'ai pas

(1) *Alph. Sisoès* n. 4.
(2) N. 14.
(3) N. 18.
(4) N. 12.
(5) N. 14.
(6) *Alph. Silvanos* n. 2, 3.
(7) N. 4.
(8) N. 6.
(9) N. 5.
(10) *Hist. Eccl.* IV c. 23, éd. Hussey t. II, Oxford 1853, p. 521.

encore appris pratiquement le premier verset du psaume. Il vécut ainsi pas mal d'années; après quoi quelqu'un de sa connaissance, lui ayant demandé s'il possédait enfin son verset, il dit: En dix-neuf longues années c'est tout juste si j'ai réussi à le savoir mettre en pratique ». Ce Pambo a des chances d'être le même que celui de plus haut, malgré l'apparence de contradiction entre leurs dires. Ils sont d'accord en tout cas dans leur amour du silence; et tous les amants de Dieu avec eux, dans la mesure où ils ont goûté combien le Seigneur est doux.

Un autre grand mystique, c'est l'abbé Isaïe, un des maîtres spirituels de l'Orient, et dont les enseignements ont pénétré en Occident, soit dans la doctrine spirituelle en général, soit au moins dans de menues prescriptions, concernant en particulier la charité fraternelle. Car celle-ci, Isaïe, la veut exquise: « S'il y a près de toi un frère venu de loin, aie le visage gai pour le saluer; s'il porte un bagage, prends-le-lui avec joie; quand il s'en ira, fais de même. Mais la salutation que tu lui feras devra garder la mesure dictée par la crainte de Dieu, de peur de lui faire du mal. Toi-même, garde-toi de l'interroger sur des choses sans profit pour toi; fais-le prier (loi absolue de toute visite ou conversation!); quand il sera assis, demande-lui comment il va, et par ces mots, mets fin à l'entretien. Donne-lui un livre à méditer. S'il est fatigué, fais-le reposer, lave-lui les pieds; que s'il t'amène des discours inopportuns, fais-lui des remontrances charitablement, et dis-lui: pardonne-moi, je suis faible et pas de taille à porter cela ». Lisons encore quelques lignes pour voir entre quelles perles de délicatesse fraternelle s'enchâsse cette remontrance: « Si (ton hôte) est faible et ses vêtements sales, lave-les-lui; s'il est simple (c'est-à-dire peu regardant), et ses habits déchirés, raccommode-les-lui. S'il est pauvre, ne le laisse pas s'en aller sans rien, mais donne-lui de l'eulogie que t'a donnée Dieu, puisque tu sais que ce que tu as n'est pas à toi mais un don de la part de Dieu. Si un frère dépose quelque chose chez toi, ne l'ouvre pas en son absence pour savoir ce qu'il y a dedans; que si l'objet qu'il dépose chez toi est très précieux, dis-lui: mets-le-moi dans les mains », etc. (1).

Le silence ne constitue pas une limitation de la charité; il en est au contraire une des formes les plus nécessaires et les plus authentiques. C'est bien ainsi que l'entend Isaïe, et après lui les

(1) ISAÏE, éd. AUGOUSTINOS, Jérusalem 1911, p. 11 sv.

nombreux ascètes orientaux qui ont répété, souvent mot à mot, le programme qu'il avait dicté à son disciple pour la visite des hôtes de passage. J'avoue que quand je le lus pour la première fois, chez Syméon Studite, père spirituel de Syméon le Nouveau Théologien, j'ai été tenté d'y voir de la sécheresse de cœur; il est vrai que là, le contexte manquait. — Et voici un autre maître de la spiritualité byzantine qui va mettre au point l'apophthegme d'Isaïe, saint Barsanuphe en personne. Après une série de questions, auxquelles le « grand Reclus » a toujours répondu dans le sens de la plus grande taciturnité, un moine objecte en dernière instance le mot de l'abbé Isaïe: « Après avoir salué l'hôte, demande-lui: Comment vas-tu? et puis tais-toi, tandis que tu es assis avec lui ». Qu'est-ce à dire? — Réponse de saint Barsanuphe (ou saint Jean le Prophète): « Recevoir l'hôte, et après la salutation lui demander: Comment vas-tu? et puis rester assis avec lui en silence: tu m'as écrit que c'est l'abbé Isaïe qui a dit cela. Seulement, cela a été dit à un vieillard avancé en âge et en degré spirituel. Un novice sérieux, qui veut vraiment devenir moine, se garde de pareilles rencontres. Elles ne produisent que des négligences, de la lâcheté, de l'insubordination; et la redoutable parrhésia (sans-gêne de paroles d'abord, des actes ensuite). Il n'y a qu'à dire que Jean n'a pas le temps de (se livrer à) ces choses ». — Et voilà en quoi consiste « la liberté intérieure (*ἀμεριμνία*) à l'égard de tout homme » [1]. Le correspondant conclut que le plus simple, ce serait de « couper une fois pour toutes les rencontres, parce que de la sorte il serait débarrassé! » Mais il a peur de l'effet que cela produirait sur ses amis et connaissances, et il demande s'il ne vaudrait pas mieux « couper petit à petit? Réponse de saint Jean le Prophète: « Si tu tranches une fois pour toutes, tu es sans souci. Sinon, tu fourniras (aux autres) des prétextes et des raisonnements... » [2]. Barsanuphe et son alter ego, Jean le Prophète, sont décidément pour la stricte observance, sur ce point comme sur d'autres. Ils justifient du reste leur rigorisme par ce principe: « Au sujet de la parole (*λαλιά*), quand tu te verrais quasiment théologien, sache que le silence est plus admirable et plus glorieux que la théologie » [3].

[1] BARSANUPHE ET JEAN, *Lettres de direction*, éd. NICODÈME L'HAGIORITE, Venise 1816, n. 208, p. 162.

[2] N. 209.

[3] Ibid. *Lettre* 36, p. 19. — N.B. Il y a cependant une *σιωπὴ παρὰ τοῦ διαβόλου*, un silence inspiré par le diable, c'est celui du maître spiri-

Les plus fameux spirituels orientaux se nourrissent de ces enseignements. Nommons seulement Isaac de Ninive et Syméon le Nouveau Théologien. Isaac connaît l'efficacité spirituelle du silence par les lectures qu'il a faites surtout dans les Vies des Pères et par ses propres expériences mystiques. Il sait bien qu'il y a des vocations différentes, et il ne manque pas de citer le mot de saint Poemen [1]; mais pour qui doit tendre par devoir d'état à l'union avec Dieu et à l'oraison parfaite, voici sa doctrine, exprimée dans une des nombreuses pages où il la répète: « Plus que toutes choses aime le silence: il t'apporte un fruit que la langue est impuissante à décrire. D'abord, c'est nous qui nous contraignons à nous taire. Ensuite, de notre silence même nous naît quelque chose qui nous attire au silence. Que Dieu te donne le sentiment de ce quelque chose qui naît du silence. Si tu te mets à cette pratique, je ne sais combien de lumière se lèvera en toi par la suite. Ne crois pas, mon frère, que ce qui est dit de l'admirable Arsène — savoir que des pères et frères se donnaient rendez-vous chez lui pour le voir, et qu'il restait assis avec eux sans dire mot et qu'en silence il les congédiait — ne va pas croire que cette manière de faire venait uniquement de sa volonté, même si au commencement il s'y forçait. Après un temps, une certaine douceur naît dans le cœur, par l'exercice de cette règle de conduite; et (comme) par force le corps se trouve entraîné à demeurer en silence » [2]. Et immédiatement après, Isaac parle d'extase. Pour lui, extase et silence vont ensemble [3]; l'âme ne pouvant plus penser à elle-même, perd toute envie de parler, une fois qu'elle s'est livrée par la foi à Dieu et a reçu à travers beaucoup d'épreuves « le goût du secours de la foi », c'est-à-dire l'expérience de ce que la vie de foi comporte de plénitude intérieure. En de brèves sentences, Isaac condense ses idées sur ce sujet: « Beaucoup de gens courent pour trouver, mais il n'en est pas un qui trouve, sinon celui qui tient le silence continuellement. Quiconque est serviteur de Dieu aime l'affliction. Tout homme qui a une multitude de paroles, même s'il raconte des choses admira-

tuel qui se désintéresse de son disciple. Ibid. *Lettre* 187, p. 99 med. — Cfr. *Lettre* 478, p. 235; *Lettre* 560, p. 269 med.

(1) *Alph. Poemen* n. 27; cfr. *supra*, p. 35.

(2) *Isaac Ninivita De Perfectione Religiosa*, c. 65, ed. BEDJAN, Paris-Leipzig 1909, p. 450 sv.

(3) Cfr. ch. 51, p. 360.

bles, sache qu'il est vide au-dedans. La peine intérieure est une bride pour les sens. Si tu aimes la vérité, sois amant du silence; à l'instar du soleil, cela te rendra illuminé en Dieu et te libérera des fantômes de l'ignorance. A Dieu lui-même t'unira le silence» ([1]). Isaac a encore réfléchi sur les causes du silence. « Il vient, ou bien de (l'attachement à) la gloriole humaine; ou bien d'un zèle fervent pour la vertu; ou enfin d'un certain commerce divin existant au-dedans, et qui attire à lui l'intelligence. Qui n'a pas ces deux dernières (causes) souffrira fatalement de la première » ([2]) ... à moins qu'il ne renonce au silence lui-même! Mais Isaac écrit pour des hésychastes, voués à la solitude. Pour ceux-là, le silence s'impose comme la mise en œuvre de leur vocation à l'éternité, à Dieu. Car « le silence est le mystère du monde futur; la parole est l'organe (*ὄργανον*) du monde présent. Un homme qui jeûne tente de se rendre semblable à la nature des êtres spirituels. Par son silence et son jeûne perpétuel se distingue (ܐܬܦܪܫ) l'homme qui est constant dans le service de Dieu en son intérieur. En ces mystères est accomplie, même par les puissances invisibles, la liturgie pleine de sainteté de l'Essence maîtresse des mondes » ([3]). Dans la suite, Isaac expose quelle inconvenance il y aurait à ce que fût admis dans les « mystères divins » et à rompre le « transcendant silence du Seigneur universel », quelqu'un qui n'aurait pas renoncé au plaisir du corps et aux divertissements d'esprit.

Syméon le Nouveau Théologien ne fut pas ermite par vocation, mais cénobite toute sa vie. Le père spirituel qui le forma à sa propre image et selon sa propre doctrine, Syméon Studite, semble inculquer l'amour du silence d'autant plus fortement que dans la vie de communauté il y a plus d'occasions de parler: « N'entre dans la cellule de personne, sauf celle de l'higoumène, et encore rarement; plutôt, si tu veux le consulter au sujet d'une pensée, fais-le dans l'église. La synaxe finie, retire-toi aussitôt dans ta cellule. Et puis occupe-toi de ton service. Après les *ἀπόδειπνα*, contente-toi de faire une révérence (métanie) à l'higoumène pour demander sa prière, et cours de nouveau, tête basse, en silence, dans ta cellule. Mieux vaut un seul trisagion avec attention avant de

([1]) Ch. 65, p. 446.
([2]) Ch. 38, p. 292.
([3]) Ch. 66, BEDJAN p. 470.

dormir qu'une veillée de quatre heures en phrases inutiles... » (1). Bien loin de te permettre aucune amitié particulière (2), « il faut que tu te gardes étranger à tout frère habitant le cœnobion; davantage à l'égard des connaissances que tu as dans le monde » (3). La parfaite anachorèse, c'est, avec la mortification de la volonté propre, le reniement de toute affection privilégiée pour tes parents et amis (4). « Après l'entrée au cœnobion, te mettre dans l'esprit comme une idée certaine que tous tes parents et amis sont morts » (5). « Quand on visite un malade, on doit lui demander: Comment Dieu vous a-t-il secouru, père saint? » et puis s'asseoir, les mains jointes, et se taire. « Si d'autres se trouvent là en visite, garde-toi bien d'échanger avec eux des propos scripturaires ou physiologiques (*sic*), surtout si on ne pose pas de question, pour éviter d'en éprouver de la gêne plus tard » (6).

Le disciple fut digne du maître. Il mena une vie de solitude, de silence et d'oraison au milieu de sa communauté. « Les jours de fête uniquement il prenait part au repas des frères, la tête baissée, dans une perpétuelle componction. Ensuite il rendait grâces, se levait et s'enfuyait dans sa cellule, fermait la porte à clef et se mettait en prière ». Son modèle, c'est saint Arsène: « Il n'estimait rien de plus précieux que la conversation avec Dieu. Il avait grand soin de ne pas laisser échapper une parole inutile, car il savait que la transgression d'un commandement du Christ, même le plus minime en apparence, apportera un jour à l'âme un grand danger » (7). « Dès lors il se tenait enfermé la journée entière dans sa cellule, sans en sortir aucunement » (8). Ses seules sorties le menaient à l'office divin, et celui-ci terminé, on nous dit et redit que Syméon retournait en hâte et en silence à sa cellule (9). Ainsi se préparait le grand mystique byzantin, dont les œuvres, sans doute, attireront de plus en plus l'attention des théologiens et des psychologues.

(1) Ch. 124, *Philocalie*[2], tome II, p. 167, col. 1.
(2) Ch. 125.
(3) Ch. 126.
(4) 127.
(5) 130.
(6) 147.
(7) *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, n. 25, p. 34 sq.
(8) Ibid. n. 26, p. 36.
(9) N. 27 et 28.

Terminons ce chapitre. Nous aurions pu citer maintes autres pages sur le silence, tirées de tous les écrivains spirituels orientaux. Diadoque de Photicé a réfléchi sur les lois psychologiques qui confèrent tant de gravité à la question du silence: « Si l'on ouvre la porte d'un bain, il perd bientôt sa chaleur: ainsi lorsqu'une âme veut beaucoup parler, quoiqu'elle ne dise rien que de bon, elle dissipe bientôt sa mémoire (ou *la* mémoire, le « souvenir de Dieu »), et la fait s'évaporer au dehors par cette porte d'où partent tant de discours. Ce qui fait qu'à l'avenir elle est privée de bonnes pensées quand il est à propos de les avoir, et qu'elle fait connaître indifféremment à tout le monde cette foule de pensées, parce qu'elle ne possède plus le Saint-Esprit pour la préserver de la vue des objets qui lui viennent du dehors. Car ce bien, étant de lui-même éloigné de tout tumulte et de tout effort d'imagination, évite la multitude des paroles. Le silence est donc une chose excellente et c'est le père de toutes les bonnes pensées ». (1)

Quiesce: l'hésychia.

La solitude et le silence ne font pas encore un hésychaste. Peut-être seulement un original ou un sauvage; un philosophe ou un égoïste. La recherche de la tranquillité par l'isolement, nous la pratiquons tous à nos heures, ne fût-ce que pour le besoin de dormir ou de réfléchir sur nos intérêts.

L'hésychaste au sens chrétien (qui est l'unique sens historique de ce mot) pratique la solitude et le silence par amour de l'oraison, de l'union à Dieu, de la perfection spirituelle. Or celles-ci ont un ennemi plus redoutable que la société des bavards et la dissipation qu'elle procure: la dissipation intérieure d'un cœur tiraillé en sens divers par ses attachements et ses affections, la présence d'interlocuteurs invisibles au-dedans. Comme dira un jour, non sans pertinence, un grand zélateur de la spiritualité hésychastique, Nicodème l'Hagiorite, nous avons en nous-mêmes un discours intérieur avec lequel « nous raisonnons et composons des ouvrages, jugeons à part nous et lisons des livres entiers en silence sans que la bouche parle » (2). C'est l'*ἐνδιάθετος* logos par opposition au

(1) Diadoque, ch. 70, traduction de Godefroy Hermant, *Ascétiques ou Traités Spirituels de S. Basile le grand*, Paris MDCLXXIII, p. 708 sv.

(2) Nicodème l'Hagiorite, *Enchiridion*, c. 10, éd. 1801, p. 157.

προφορικός, vieille distinction qui tient à l'essence même de l'esprit hellénique, puisque la langue grecque a toujours donné le même nom de *logos* à la raison invisible et à sa manifestation par la parole.

Mais tout le monde n'occupe pas son « discours intérieur » à composer des ouvrages! La plupart des gens, et même tous, la plupart du temps, raisonnent ou déraisonnent, silencieusement, au gré de leur affectivité. *Trahit sua quemque voluptas. Amor tuus pondus tuum.* Les véritables présences sont celles que nous portons avec nous partout où nous allons, comme l'homme dévôt, selon l'*Imitation,* porte partout avec soi son consolateur Jésus [1]. C'est une loi psychologique élémentaire que le Seigneur a exprimée lui-même, si fortement, dans le Saint Évangile: « Là où est votre trésor, là est votre cœur », ce cœur d'où sortent toutes les pensées, bonnes ou mauvaises, suivant la qualité du « trésor », du fond, de la source, de la racine; or, la première révolution évangélique par rapport au judaïsme (les Pères l'ont souvent répété), c'est une intériorisation totale. Rien ne vaut que par le dedans; Dieu veut l'adoration en esprit et en vérité; purifiez d'abord le dedans du plat, et le dehors sera pur lui aussi; ce n'est pas ce qui entre en l'homme qui le souille, mais ce qui sort de son cœur.

C'est donc la réforme intérieure, la paix du cœur, que les chrétiens doivent tâcher de réaliser, et les hésychastes sont des chrétiens qui poursuivent ce but dans les conditions qu'ils estiment les plus favorables: la solitude et le silence. C'est pourquoi le terme d'*hésychia* s'emploie souvent comme synonyme de vie solitaire. Mais à parler proprement, il signifie un état d'âme, plutôt qu'une condition extérieure. Cet état d'âme porte aussi un autre nom, et plus clair peut-être, plus évangélique en tout cas: *amérimnia.* Avant de nous concentrer sur ce concept, il importe encore une fois de noter que le terme de beaucoup le plus fréquent, c'est hésychia, et qu'il désigne tout le complexe de la vie érémitique chrétienne, depuis la fuite des hommes tout extérieure jusqu'à la très mystique « élimination des pensées » (*ἀπόθεσις νοημάτων*). Ce seul mot est donc l'expression d'une doctrine, professée par les hésychastes; leur nom même proclame qu'ils n'estimaient pas possible, sans l'amour de la solitude et sans la pratique du silence, cette quiétude intérieure qui est à la fois une condition et un résultat de l'union à Dieu par l'oraison.

[1] *Imit. de Jésus-Christ,* L. III, 16,2.

Mais c'est le moment d'étudier l'hésychia au sens de la devise donnée à saint Arsène, c'est-à-dire en tant qu'elle vient après la fuite et après le silence, comme leur couronnement. — Le mot *amérimnia* substantif n'est pas dans le Nouveau Testament; l'adjectif *amérimnos* s'y trouve deux fois; en saint Matthieu 28,16, ce sont les Juifs qui l'emploient en promettant aux soldats qui avaient gardé le tombeau du Christ: « Nous vous rendrons *amérimnous* » — nous ferons que vous n'aurez aucune raison d'avoir du souci. Saint Paul (1), pour faire comprendre pourquoi il a déclaré la virginité préférable au mariage, dit: « Je voudrais que vous fussiez sans préoccupations », sans tracas, sans souci, ce qui n'est pas possible dans le mariage. Un poète de la moyenne Comédie, Poseidippos, avait exprimé cette idée en vers, et sans doute avait-elle trouvé le consentement des spectateurs: *ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμνος ἔσσεαι*: « Tu es marié? Tu ne seras pas sans inquiétude » (2). Et un autre, Palladas, pour bien marquer qu'à cette loi il n'y a aucune exception, l'applique à Zeus en personne: *οὐδ' ὁ Ζεὺς ἀμέριμνος ἔχει χρυσόθρονον Ἥραν*: Jupiter lui-même n'échappe pas à l'inquiétude que lui donne sa Junon au trône d'or (3).

Quoi qu'il en soit du mot, l'*idée* est très évangélique: il y a des soucis (*μέριμνα*) louables: *μεριμνᾶν τὰ τοῦ Κυρίου*, le souci des choses de Dieu (4); la sollicitude des membres les uns pour les autres (5): l'un, manifestation de la charité pour Dieu; l'autre, attestation de la charité pour le prochain. *Adversus huiusmodi non est lex* (6). C'est précisément pour libérer cette sollicitude en nos cœurs que le Nouveau Testament nous impose l'élimination des autres qui sont blâmables: la *μέριμνα* (7), ou plus exactement, au pluriel, *αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος τούτου* (8), les soucis qui ne dépassent pas la sphère des intérêts temporels; ils sont appelés aussi *μέριμναι βιωτικαί* (9), les soucis de la vie présente; ou avec le verbe *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ, τῷ σώματι*: préoccupations au sujet de l'âme,

(1) I Cor. 7,32.
(2) *Anthologia Palatina* IX, 359, 5.
(3) Ibid. 165, 5.
(4) I Cor. 7,32-34.
(5) I Cor. 12,25.
(6) Gal. 5,23.
(7) Mt. 13,22.
(8) Mc. 4,19.
(9) Luc 21,34.

c'est-à-dire de la vie, de la santé; pour le corps, pour le vêtement, pour la nourriture etc... La multiplicité même de ces soucis trahit leur futilité, leur inutilité, leur nocivité: *μεριμνᾷς περὶ πολλά*, dit le Seigneur à Marthe; tu te disperses en beaucoup de soucis, *καὶ τυρβάζει*, et c'est pourquoi tu es troublée ou agitée(variante *θορυβάζει*), tandis qu'une seule est nécessaire, celle-là, précisément, que ton agitation t'enlève: la quiétude, l'hésychia, la contemplation de Marie. *C'est pourquoi* l'interdiction de nous tracasser constitue un élément essentiel de la morale chrétienne. Elle relève immédiatement de la foi en Dieu tout-puissant, sans Qui *rien* ne peut arriver; elle est postulée directement par le devoir de n'adorer qu'un seul Dieu et de Le servir Lui seul. Ce n'est pas même uniquement et premièrement une interdiction; c'est une impossibilité psychique: « Personne ne *peut* servir deux maîtres » [1], même s'il essayait (et beaucoup ont essayé!) il réussirait peut-être à se faire illusion pendant quelque temps; mais tôt ou tard il devra s'apercevoir qu'au fond il n'a jamais vraiment aimé Dieu de la seule mesure d'amour qu'il soit honnête d'avoir pour Dieu, et qui est de l'aimer sans mesure, comme le dit, bien avant saint Bernard, le grand Origène: « Est autem ordo et mensura eius (charitatis) huiusmodi, verbi gratia, Deum diligere nullus modus, nulla mensura est, nisi haec sola, ut totum exhibeas quantum habes » [2]. Ce n'est du reste qu'une traduction du grand commandement d'aimer Dieu de *toute* son âme, de toute son intelligence, de tout son cœur, de toutes ses forces. Et le *service* de Dieu, démonstration extérieure de l'amour intérieur, exige le même totalitarisme sous peine de devenir une duperie, indigne de Dieu qu'elle offense, et indigne de l'homme qu'elle avilit.

L'hésychasme authentique est né de la compréhension de ce totalitarisme. Ce n'est pas un quiétisme, précisément parce que c'est la recherche de la quiétude, de la seule quiétude qui soit possible et qui est la paix du Christ, la paix de Dieu exultant au fond du cœur. Sa condition négative est la réduction de toutes les forces intimes à la poursuite d'un seul but, l'amour et le service de Dieu; l'élimination des soins multiples qui rongent par les racines la vitalité spirituelle, pour installer en l'âme un seul souci, celui d'obtenir par l'unification intérieure le salut, *σωτηρία*, la santé

(1) Mt. 6,24.

(2) *Comm. in Cant.* III, Baehrens VIII, p. 186, l. 26 ss.

totale où l'homme est heureux pour l'honneur et à la plus grande gloire de son Créateur. Ce n'est pas par le fait d'une spiritualité égoïste que les Pères du désert faisaient profession d'être *οἱ σώζεσθαι βουλόμενοι*: ceux qui veulent le salut. C'est par une profonde intelligence de ce salut, où se fondent en une seule plénitude vivante qui s'appelle charité, la béatifiante volonté de Dieu et la volonté humaine béatifiée par son union avec Elle. Oui, les anachorètes ont aspiré à la perfection comme à l'ultime désirable, mais ils ont fait hommage à Dieu et de la possibilité pour l'homme d'obtenir cette béatitude divine, et de la réalisation de cette possibilité, *in laudem gloriae gratiae Suae, in qua gratificavit nos in Dilecto Suo* (1). Avant de lire les développements sur l'*amérimnia*, l'insouciance, il convient de nous défaire des mauvais soupçons d'égoïsme: c'est tout le contraire de l'égoïsme que de vouer sa vie terrestre à obtenir que Dieu soit tout en toutes choses. C'est participer de la façon la plus généreuse possible, après le martyre, à la grande œuvre de la Charité-Dieu.

Dans la langue chrétienne, le mot *amérimnia*, surtout depuis saint Jean Climaque, désigne presque uniquement une vertu, alors qu'il aurait pu garder la bivalence qu'il a dans le Nouveau Testament. Pour dire « insouciance » coupable à l'égard de ce qui devrait constituer l'objet de notre grand souci, le salut, les Grecs ont tout un lot d'expressions. La principale d'entre elles pourrait signifier exactement la même chose qu'amérimnia; c'est *ἀκηδία*, littéralement insouciance. Mais ce terme (inconnu au Nouveau Testament) est, au moins depuis l'*Antirrhétique* d'Evagre, le nom d'une des huit mauvaises pensées, le « démon de midi », le « taedium cordis » selon Cassien. Ce n'est pas la négligence consentie à l'égard des choses de Dieu, mais c'est la tentation de consentir aux envies de négligence qui vous prennent. Pour la tiédeur effective au service de Dieu, il y a *ὀλιγωρία, ῥαθυμία, ἀμέλεια, περιφρόνησις, χαυνότης, ἀπροσεξία* etc.

Cependant *ἀμεριμνία* se rencontre encore dans un sens fâcheux par exemple dans la *Vie de sainte Synclétique* (2): « Les âmes qui se sont données à Dieu ne doivent jamais *ἀμεριμνεῖν*, parce que l'ennemi s'en prend surtout à elles ». Au numéro suivant

(1) Eph. 1,6.
(2) N. 108, Cotelier, *Eccl. Gr. Mon.*, vol. I, p. 278.

l'auteur emploie dans le même sens ἀμελεῖν et καταφρονεῖν [1]. Il y a aussi l'insouciance messalienne, contre laquelle beaucoup de spirituels orthodoxes se sont élevés. Elle a deux spécialités qui la rendent facilement reconnaissable: 1) chez tous, elle repousse le travail manuel sous prétexte que le Seigneur a dit [2]: Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt; ce qui donne aux « parfaits » le droit de vivre au crochet des imparfaits qui travaillent pour vivre! — 2) Chez ceux qui croyaient avoir reçu le « Grand Charisme » et avec lui l'impeccabilité, l'insouciance naissait d'une fausse sécurité, ils l'appelaient d'ailleurs plutôt *ἀσφάλεια*. Saint Ephrem [3] parle de cette insouciance de mauvais aloi: « Plusieurs qui étaient du bon côté et inspirés de l'Esprit de vie en sont venus dans leur ignorance à s'estimer parvenus à la perfection, *καὶ ἀμεριμνήσαντες* et, devenus insouciants, ils ont éprouvé, après, les attaques et les embûches des esprits mauvais ».

Toute autre est la bonne insouciance que le même auteur (Ephrem ou Macaire?) caractérise d'un mot en l'appellant *τὴν πρὸς τὰ γήϊνα ἀμεριμνίαν*: l'insouciance à l'égard des choses terrestres [4]. Cette définition nominale donnée, voyons ce que nos auteurs enseignent sur ce sujet. — Clément d'Alexandrie [5] parle de certains usages antiques consistant à couronner les morts, et il en prend occasion pour dire que cette couronne symbolise l'*ἀόχλητος ἀμεριμνία*: une absence de souci sans rien qui la trouble. Ce texte mérite d'être noté, parce qu'il donne déjà la marque de cet état d'âme: il est à base de mortification. Clément d'Alexandrie sait bien que la philosophie est, selon l'antique définition de Platon, *μελέτη θανάτου*, un exercice de mort, c'est-à-dire un entraînement de l'intelligence à vivre comme séparée du corps, en garde contre ses exigences, libérée de la tyrannie des passions. « La philosophie doit acquérir et conserver l'amérimnia à force de circonspection et d'attention, de façon à demeurer infaillible et impeccable en tout » [6]. L'amérimnia ne résultera donc pas de l'impeccabilité,

[1] Cfr. n. 19 où il est dit des matelots que même après la tempête ils ne se conduisent pas *ἀμερίμνως*.

[2] Jo. 6,27.

[3] Ed. Rom., vol. III., p. 323 F.

[4] Ibid., p. 304 A; dans un traité *De perfectione hominis* qui est sans doute du pseudo-Macaire. Cfr. vol. I, p. 172 E.

[5] *Pédagogue* II, ch. 8, Stählin I, p. 201, 28.

[6] *Stromate* II, c. XX, Stählin II, p. 178.

comme diront les messaliens; c'est plutôt l'impeccabilité qui postule une amérimnia acquise par beaucoup d'efforts.

Non pas que les Pères du désert aient connu la théorie de Clément! Leur amérimnia vient tout droit de l'Évangile; s'ils avaient lu les Stromates, ils y auraient pris un autre vocabulaire; celui de l'apathia. Et ils l'ignorent presque complètement, en dehors du cercle évagrien. Ils ignorent encore davantage les systèmes antiques dont l'idéal ou la panacée était l'ataraxie, la *γαλήνη*, l'*ἐποχή*. Clément d'Alexandrie témoigne seulement que ce ne sont pas non plus les moines qui ont les premiers découvert la doctrine de l'amérimnia dans l'Évangile. Sans avoir le commentaire d'Origène sur les premiers chapitres de saint Matthieu, nous savons ce qu'il pensait sur ce point. Il a trouvé pour caractériser l'esprit chrétien une expression géniale en le nommant *τὸ ἀμέριμνον τῆς σοφίας πνεῦμα* (1). « Puisque donc vous êtes, selon l'apôtre, le champ cultivé par Dieu, l'édifice élevé par Dieu (2), le champ dans la bonne terre, l'édifice sur le roc; en tant que champ de Dieu n'ayons cure ni du Malin ni de la tribulation ou de la persécution qui arrivent à cause de la Parole, ni de la préoccupation de ce siècle, ni de la tromperie de la richesse, ni des plaisirs de la vie. Au contraire, en méprisant tout cela, *acquérons de la sagesse l'insouciant esprit*, courons en hâte à la richesse qui ne trompe pas, empressons-nous vers ce que j'appellerai les plaisirs du paradis des délices » (3).

Les commentaires que nous avons sur le chapitre 6 de saint Matthieu sont trop tardifs pour avoir influencé les premiers moines. Citons cependant saint Jean Chrysostome (4) qui démontre la possibilité de cette insouciance: le Seigneur « n'a pas dit: considérez que les oiseaux volent..., mais qu'ils se nourrissent sans se faire de soucis... Il n'a pas dit qu'il ne faut pas semer; mais qu'il ne faut pas se faire du souci; ni qu'on ne doit pas travailler, mais qu'on ne doit pas avoir l'âme mesquine et se laisser écraser par les préoccupations ». Cela va tout droit contre les messaliens (5).

Le grand théoricien de l'amérimnia c'est saint Jean Climaque. Il a rendu aux hésychastes le service éminent de trouver une for-

(1) *Exhortatio ad Martyrium* XLIX, Koetschau I, p. 46,12 sq.
(2) I Cor. 8,9.
(3) Gen. 3,23.
(4) *In Mt. Hom.* 21, n. 31, *PG* 57,296 sq.
(5) Cfr. aussi l'*Hom.* 22.

mule brève, portative, qui pût remplacer tous les livres et discours. Il faut la citer en grec: *ἔργον ἡσυχίας ἀμεριμνία προηγουμένη πάντων τῶν πραγμάτων, εὐλόγων καὶ ἀλόγων* (1). Elle sera répétée fidèlement jusqu'aux derniers héritiers de la spiritualité byzantine. Que veut-elle dire? « L'œuvre propre de l'hésychia », c'est-à-dire l'essentiel, par opposition à l'accessoire, le *πάρεργον*, c'est une amérimnia *προηγουμένη*. Le génitif « des choses raisonnables ou déraisonnables » peut dépendre du substantif amérimnia ou du participe-adjectif. En fait, dans les citations qu'en feront les auteurs spirituels, le qualificatif est facilement omis, signe qu'on ne lui faisait pas porter le sens essentiel de la phrase. Tout bien considéré, je crois que la nuance serait bien rendue à peu près comme ceci: « La grande affaire pour les hésychastes, c'est d'avoir *à priori* une parfaite indifférence pour toutes les choses humaines, si raisonnables qu'elles paraissent (2). Il importe surtout d'analyser les deux mots *εὐλόγων* et *ἀλόγων*. Les affaires dépourvues de raison, qui n'ont aucune raison d'être, ce sont celles qui constituent les péchés, ou qui mènent au péché, ou qui dès l'abord apparaissent comme inutiles spirituellement. Celles-là, tout chrétien doit les éviter. Les *εὔλογα* au contraire semblent justifiées par de bonnes raisons, par exemple le soin du corps; ou même nécessaires de par la loi naturelle, comme la sollicitude pour les pauvres ou pour les proches. Celles-ci, le moine doit les éloigner, parce que, comme dit Climaque, « qui leur ouvre la porte, s'embarrassera aussi infailliblement dans les autres. Un poil de rien du tout trouble la vision oculaire; et une inquiétude minime fait évanouir l'hésychia. Car (et voici une sentence fameuse) l'hésychia, c'est élimination de pensées et reniement de soins raisonnables » (3). A quoi servirait-il en effet, d'être hésychaste, si l'on se contentait d'exclure les soucis mauvais? Quant à l'élimination de pensées (*ἀπόθεσις νοημάτων*), ce n'est qu'une expression empruntée par Jean Climaque à saint Nil, ou plutôt à Evagre. Et cet emprunt dénote toute une spiritualité. Chez Evagre (4), c'est l'oraison qui est qualifiée de

(1) *Grad.* 27, *PG* 88,1109 B.

(2) « Princeps quietae solitudinis est, ut solitudinis cultor omnibus curis quae negotia praecedunt, sive illa rationis sint, sive non sint vacet ». *PG* 88,1110 B.

(3) Loc. cit., 1109 D.

(4) *De Oratione*, ch. 70.

suppression de pensées; chez Climaque, c'est l'hésychia. Il se peut fort bien que le Sinaïte citant de mémoire ne se rende même pas compte immédiatement de la transposition qu'il opère: tellement il s'est habitué, avec tous ses pairs, à lier les deux concepts d'oraison et d'hésychia. Celle-ci n'existe que pour celle-là; n'existe même que *par* celle-là.

« Qui a pour de bon embrassé l'hésychia, ne se souciera même pas de son propre corps. Car Celui qui a promis (de s'en occuper) est incapable de mentir. Qui veut mettre en présence de Dieu une intelligence pure, et se laisse déranger par les soucis, ressemble à un homme qui aurait les pieds solidement enchaînés, et qui essaierait de hâter le pas » [1]. Climaque en conclut que la véritable hésychia est chose rare, comme l'oraison parfaite, comme la parfaite liberté intérieure. Nous y reviendrons à propos de l'oraison hésychaste. Un scholion sur ce passage pose péremptoirement cette question, qui n'a pas besoin de réponse: « De fait, quand on ne possède pas l'amérimnia, comment serait-il possible de s'appliquer à l'oraison ou à l'attention du cœur? » [2].

Jean Climaque avait cependant traité cette question dès le *Gradus* II [3]: « Sur l'absence d'attache passionnée, autrement dit l'absence de tristesse ». *Ἀπροσπάθεια*, ce n'est pas la même chose que *ἀπάθεια*. La première nie l'affection envers une chose, envers une personne particulière; c'est un concept relatif et singulier; la seconde, considérant l'âme en elle-même, constate qu'en elle il n'y a plus aucun *πάθος*, aucune maladie morale, et même aucune *ὁρμή*, aucun élan spontané qui puisse échapper à l'empire de la raison: c'est un concept absolu et universel. Il y a une masse de choses, une foule de personnes à l'égard desquelles nous sommes naturellement *ἀπροσπαθεῖς*, sans nul sentiment; cela ne prouve pas que nous ayons fait le moindre pas vers l'impassibilité, parce que notre froideur envers la majorité des gens vient simplement de la concentration de toutes nos puissances affectives sur un petit nombre de personnes ou peut-être sur une seule qui est notre moi.

[1] Autre souvenir de *De Oratione*, ch. 71: « On ne saurait courir ligoté; ni l'intelligence ne saurait, assujettie aux passions, voir le lieu de l'oraison spirituelle; car elle est tiraillée çà et là par l'effet de la pensée passionnée et ne peut se tenir inflexible ».

[2] *PG* 88,1120 D, schol. 16.

[3] *PG* 88,653-657.

Le stoïcien peut essayer d'éteindre en soi la source même de l'affectivité, parce qu'elle est contraire à la raison ou à la nature universelle; le chrétien ne cherche qu'à inverser le sens de son mouvement, en la détournant de la vanité créée pour la tourner tout entière vers Dieu.

« Celui qui a pour de bon commencé à aimer Dieu; celui qui pour de bon a entrepris de trouver le royaume à venir; celui qui pour de bon a souffert de ses chutes passées; celui qui pour de bon a pris au sérieux la pensée du châtiment et du jugement éternels; celui qui pour de bon a pris sur lui la crainte de sa propre mort, celui-là n'aime plus, ne se soucie plus, ne se préoccupe plus (de rien); ni argent ni autres possessions, ni parents ni gloire de cette vie, ni amis ni frères ni rien de terrestre absolument. Toute relation, tout intérêt pour ces choses, il les a secoués et pris en aversion; bien plus, sa chair elle-même. A l'égard de tout cela il est dépouillé et dégagé de tout souci, ce qui lui permet de marcher allègrement à la suite du Christ, les yeux toujours levés au ciel d'où il attend le secours, selon le saint qui dit: Mon âme s'est attachée à toi [1], et selon cet autre à jamais mémorable qui a dit: Moi je ne me suis pas fatigué de te suivre; je n'ai pas désiré un jour ou un repos d'homme, Seigneur [2]. C'est une grande honte qu'après avoir quitté toutes ces choses, pour entrer dans une vocation qui nous vient du Seigneur et non pas d'un homme, nous ayons cure de ce qui ne nous est d'aucun secours à l'heure du besoin, c'est-à-dire à l'heure de notre mort. C'est cela que le Seigneur a appelé se retourner en arrière, et n'être pas apte pour le royaume des cieux [3]. Le Seigneur, connaissant notre facilité à faire des faux pas dans les débuts, et sachant combien promptement nous revenons au monde si nous vivons avec les gens du monde ou seulement les rencontrons, dit à qui lui avait demandé la permission d'aller enterrer son père: Laissez les morts enterrer leur morts » [4].

Le signe de l'attache morbide, c'est la tristesse que tôt ou tard, et plus tôt que plus tard, elle cause. « Qui a pris le monde en aversion, celui-là a échappé à la tristesse. Quiconque au contraire conserve un attachement à quelque chose de visible, n'est pas encore

(1) Ps. 62,9.
(2) JÉRÉMIE 17,16. Sens? voir *Septante*.
(3) LUC 9,62.
(4) MT. 8,22.

quitte de la tristesse. Comment pourrait-il ne pas s'attrister d'être privé de ce qu'il aime? En tout il nous faut une grande vigilance (νῆψις), mais en ceci plus qu'en tout le reste il nous convient d'être attentifs. Nous en avons vu plus d'un, dans le monde, qui grâce aux soucis, aux préoccupations, aux distractions et aux tracas matériels, esquivaient la folie du corps; et qui, une fois venus en toute amérimnia à la vie solitaire, se sont lamentablement souillés de mouvements charnels. Prenons garde qu'en faisant profession de marcher par la voie étroite et pénible, nous ne nous égarions à poursuivre par la route large et spacieuse »! Ne nous faisons pas illusion! Il y a dans l'anachorèse elle-même une fausse sécurité! La véritable ne s'obtient que par le triple renoncement (1): le premier aux choses et aux hommes y compris les parents; le second à la volonté propre; et « le troisième à la vaine gloire qui s'ensuit de l'obéissance » (2). « Sortez du milieu d'eux, et séparez-vous! Ne touchez pas à la corruption du monde! dit le Seigneur » (3).

Pour persuader son lecteur, Jean Climaque trouve ici un argument assez curieux, qu'il convient de transcrire, parce que cela aussi fait partie de la mentalité hésychastique: « Qui donc d'entre les gens du monde a jamais fait des miracles? Qui a ressuscité des morts? Qui a chassé les démons? Personne. Toutes ces merveilles sont des trophées réservés aux moines; et le monde ne peut pas les recevoir. Car s'il le pouvait, à quoi bon encore l'ascèse ou l'anachorèse? » Il ne faudrait évidemment pas conclure d'un passage de ce genre que le motif profond qui pousse l'ermite dans la solitude est le désir de passer pour thaumaturge. Climaque écrit plus loin (4): « Sans prophéties, sans illuminations, sans signes merveilleux, sans miracles, beaucoup de gens ont obtenu le salut; sans l'humilité, sans la fuite de toute vaine gloire, nul n'entrera dans la chambre nuptiale ». L'humilité garde les thaumaturges; la thaumaturgie peut détruire l'humilité. La mention des miracles accordés aux moines et refusés aux gens du monde vient donc simplement confirmer, par le témoignage de Dieu, la supériorité de l'érémitisme déjà bien établie par ailleurs.

(1) Encore un souvenir d'Evagre, *Cent.* I, 78, 79, Suppl. 52, FRANKENBERG p. 117 et 465, mais transposé de la contemplation à l'hésychia.

(2) Col. 657 A.

(3) ISAÏE 52,11.

(4) *Grad.* 25, col. 1000 B.

La suite a plus d'importance, et revient plus directement à notre sujet: « Lorsque les démons essaient, après notre renoncement au monde, d'échauffer notre cœur par le souvenir de nos parents et de nos frères, alors armons-nous de la prière, enflammons-nous de la pensée du feu éternel, pour éteindre par ce rappel l'embrasement intempestif de notre cœur. Si quelqu'un s'imagine avoir à l'égard de quoi que ce soit des dispositions d'indifférence, et que la privation de cet objet lui cause de la tristesse, il se trompe de fond en comble. Des jeunes gens encore tout fringants d'amour physique et de bonne chère prétendent s'engager dans la discipline érémitique! Qu'ils s'exercent (d'abord) à la sobriété et à l'oraison; qu'ils apprennent à s'abstenir de toute mollesse et de tout mal, de peur que leur fin ne devienne pire que leur commencement (1). Le port procure aussi bien le salut que des dangers: les navigateurs spirituels le savent bien. Mais c'est un spectacle pitoyable que de voir des voyageurs qui avaient échappé aux tempêtes de la haute mer faire naufrage au port » (2).

Ces considérations démontrent que des trois points du programme donné à saint Arsène, et par lui transmis à toutes les générations d'hésychastes, c'est de beaucoup le dernier qui est le plus difficile: comme la morale du Nouveau Testament est plus difficile que celle de l'Ancien (Saint Jean Chrysostome); comme il est plus difficile d'être moine au dedans, par l'esprit et par le cœur, qu'au dehors par les observances (Evagre); comme le troisième degré de toute vie spirituelle demande une totalité de mortification que les deux degrés précédents préparent seulement. La séparation des choses et des personnes coûte moins que l'élimination des souvenirs doux ou attristants qu'elle laisse subsister. L'*hésychia* au sens précis du mot est affaire tout intérieure, c'est la guerre invisible, ou plutôt le résultat de la victoire remportée dans cette guerre contre toutes les puissances de trouble, d'agitation, de passion. L'amérimnia aussi. Et l'apathia qui revient au même dans le langage évagrien.

Nepsis.

Quant au moyen de mener victorieusement cette lutte intime, il porte lui aussi un nom classique chez les hésychastes: c'est la

(1) Mt. 12,45.
(2) Loc. cit., col. 657.

νῆψις. Mieux vaut transcrire désormais ce mot grec, et l'adjectif *neptique*, parce que, comme va nous le montrer l'analyse que nous allons en faire, c'est là un concept et une réalité psychique trop complexe et trop précise à la fois pour qu'un mot d'une langue étrangère aux idées hésychastes puisse le traduire sans trahir la vérité historique.

Le terme *nepsis* a une préhistoire, avant de rencontrer chez les ascètes orientaux la phase la plus glorieuse de sa carrière. Le verbe neutre *νήφειν* signifie l'état de sobriété par opposition à *μεθύειν*, qui marque l'état d'ébriété. De ce premier sens matériel il a passé aisément à un sens plus relevé, où il désigne l'état d'une intelligence maîtresse d'elle-même, sage, pondérée, par opposition à cette espèce d'ivresse mentale qui ôte à l'esprit son équilibre, pour quelque cause que ce soit, la *μανία*. C'est dans cette acception que le mot est pris dans le célèbre conseil d'Epicharme: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν*, où la nepsis apparaît comme la disposition prochaine à l'exercice d'une sage critique. Chez Philon, la disposition à cet exercice mental par excellence, la contemplation, s'appelle *βίος νήφων*, la vie sobre, entendez surtout, mentalement sobre (1). L'ivresse, au contraire, symbolise l'*ignorance*, c'est-à-dire l'impossibilité de contempler. La même manière de parler se rencontre fréquemment dans les livres hermétiques (2). Et encore dans la *Pistis Sophia*, en relation avec la lumière (*φῶς*) de l'esprit (*πνεῦμα*) (3). Hans Lewy dit très bien que la nepsis est « die Disposition zur Gnosis » (4).

Cependant il n'est point sûr que les Pères dits Neptiques, c'est-à-dire qui enseignent la *nepsis*, aient connu ces auteurs hétérodoxes (sauf Philon qui trouvera toujours quelque lecteur parmi les moines érudits tels que Nicetas Stethatos ou Nicodème l'Hagiorite). En tout cas, ils n'en avaient pas besoin pour entrer dans cette ligne, parce que, pour ne rien dire de l'Ancien, le Nouveau Testament emploie assez souvent cette métaphore, et dans des textes que le Bréviaire fait encore répéter tous les jours. « Sobrii

(1) *De Vita Contemplativa*, 74.

(2) Cfr. R. REITZENSTEIN, *Poimandres* 241; *Corpus Herm.* I, 27; VII, 1 ss.

(3) Cfr. *Pistis Sophia*, éd. K. SCHMIDT p. 51,16; 55,35; 60,16; 114,5,8; 136,24,31; 139,12 etc. cfr. l'Index.

(4) *Nephalios Methè*, p. 93 note 3.

estote (νήψατε) et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit »: cette phrase de saint Pierre [1] décrit exactement le rôle de la nepsis dans la « guerre invisible ». D'autres passages la mettent en rapport avec la contemplation, du moins pour une exégèse spirituelle: « Venez à résipiscence (ἐκνήψατε) sérieusement, et ne péchez point, car il y en a qui sont dans l'ignorance de Dieu » [2]. Et encore: « Vous, vous êtes tous enfants de lumière et enfants du jour..., nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres. Ne dormons donc point comme le reste des hommes, mais veillons et soyons sobres (γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν). Car ceux qui dorment, dorment la nuit; et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit. Mais nous, qui sommes du jour, soyons sobres (νήφωμεν) [3].

Déjà dans ces versets apparaît clairement l'affinité de concepts qui iront de pair chez les écrivains ascétiques: nepsis, veille, attention d'esprit. Chez les Pères ils se trouveront si souvent accouplés que d'aucuns les déclareront synonymes. Quelques exemples: le patriarche même de la vie monastique, saint Antoine, oppose aux assauts des démons la γρήγορσις, une attention d'âme éveillée et la nepsis [4]. Le grand ancêtre des hésychastes, saint Arsène, déclare la nepsis nécessaire à tout homme s'il ne veut pas se fatiguer en pure perte [5]. Le fondateur du cénobitisme, saint Pachôme: « Un cœur qui a la nepsis est pareil à une porte de bronze en sécurité contre les voleurs » [6]. Ailleurs il la met en relation avec la prière (νῆψις εὐχῶν) [7]. Dans les *Vitae Patrum* [8] il y a tout un libellus de 58 numéros intitulé *De eo quod opportet sobrie vivere*; en grec [9]: *περὶ τοῦ δεῖν ἀεὶ νήφειν*. Nous savons que ces *Vitae Patrum* traduisent une des plus anciennes rédactions de *Apophthegmes* des Pères; elles nous apprennent donc aussi, par la seule présence de ce chapitre, que dès les premiers temps la doctrine de la nepsis avait pris forme chez les anachorètes. Le plus digne de remarque, c'est qu'à ce libellus fait suite immédiatement un

(1) I PETR. 5,8.
(2) I COR. 15,34.
(3) I THESS. 5,5-7.
(4) *Vita Antonii* n. 9.
(5) *Alph. Arsène* n. 33.
(6) *Vita Ia* 18, HALKIN p. 11, 26.
(7) Ibid. n. 16; p. 10,30; cfr. encore 69 p. 47, 14; 72 p. 49; 96 p., 64.
(8) Livre V, lib. 11, *PL* 73,933-941.
(9) Ibid. col. 853 A.

autre qui a pour titre: *De eo quod sine intermissione et sobrie debet orari* (1): *ὅτι δεῖ ἀδιαλείπτως καὶ ἐν νήψει προσεύχεσθαι* (2). Sur ce point le pseudo-Macaire chante à l'unisson des plus orthodoxes, chaque fois (et c'est très souvent) qu'il répète la même antienne (3) en employant lui aussi le synonyme « attention » (4). Chez lui aussi le but de cette disposition c'est *λογισμοῖς νήφουσιν προσέχειν τῷ Κυρίῳ*: grâces à la sobriété des pensées avoir l'esprit uni à Dieu.

Non moins fréquemment se retrouve la nepsis dans les Parénèses de saint Ephrem (5). Quel que soit l'auteur de ces exhortations, le nom de saint Ephrem qu'elles portent devait attirer à la doctrine de la *sobriété* une nouvelle autorité. Le nom d'Isaïe aussi (6); plus tard saint Dorothée (7) chez qui nous constatons toujours la même parenté entre la nepsis et l'attention, l'application, le bon sens; tandis que s'y oppose l'*ἀδιαφορία*, indifférence (8), la fausse amérimnia (9). Retenons l'expression suivante: *νήφειν περὶ τὸν σκοπόν* (10) c'est-à-dire garder la claire vue du but pour ne pas se tromper dans le choix des moyens. Pour saint Barsanuphe, la nepsis est un charisme (11): *τὸ χάρισμα τῆς νήψεως*, comme d'ailleurs toute vertu.

Ces noms vénérables, et d'autres que nous aurions pu ajouter, nous permettent, nous imposent même de considérer la doctrine de la nepsis comme un motif essentiel de la spiritualité orientale. Il nous reste à essayer de la comprendre en elle-même et à marquer la place qu'elle tient dans l'hésychasme.

Pour en saisir la richesse et la complexité, le mieux sera de lire les « définitions » qu'en donne un des auteurs les plus sympa-

(1) Loc. cit. lib. XII *PL* 73,941 A-943 B.
(2) Cfr. 853 A.
(3) Vg. *Hom.* 4,2, *PG* 65,473, 476, 485, 488.
(4) Vg. col. 512 etc.
(5) Ed. ROM., vol. II vg. 2, p. 75 A; 5, p. 79 A; 14, p. 87 B; 20, p. 96 BD, 97 A; 21, p. 97 E; 50, p. 185 A....
(6) Vg. *logos* 25, n. 19, p. 172 éd. AUGOUSTINOS.
(7) Vg. *Doct.* II, 4, *PG* 88,1644 D; III,2; III,3; VIII,1; XX titre et beaucoup d'autres.
(8) Vg. XII n. 6.
(9) XII, 7.
(10) XVI n. 1, col. 1793 C.
(11) *Lettre* 264, éd. Venise, 1816 p. 147.

thiques de la *Philocalia*, le sinaïte Hésychius, qu'il ne faut pas confondre avec l'exégète Hésychius de Jérusalem. Il procède à la manière de Climaque, dont il connaît les œuvres; mais il s'attache surtout aux vertus les plus intérieures, et celles-ci tiennent toutes sinon *dans* la nepsis, du moins *à* la nepsis par quelque côté. Toute la doctrina d'Hésychius tourne autour de ce pivot.

« La nepsis, c'est une méthode spirituelle, débarrassant totalement l'homme, avec la grâce de Dieu, des pensées et des paroles entachées de passion et des actions mauvaises, à conditiom qu'elle dure et qu'elle procède allègrement; c'est elle aussi qui, en avançant, obtient, dans la mesure du possible, la gnose de Dieu l'Incompréhensible et la solution des mystères divins et réservés; elle incline à accomplir tout commandement de Dieu, de l'Ancien et du Nouveau Testament; elle procure tous les biens du siècle à venir. C'est elle qui est, à proprement parler, cette pureté du cœur qui, à cause de sa grandeur et de sa beauté, ou pour mieux dire, par suite de notre négligence, se fait si rare aujourd'hui parmi les moines, cette pureté de cœur que le Christ béatifie quand il dit: Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu (1). Telle étant sa valeur, elle s'achète à grand prix. La nepsis persistant en un homme devient guide de vie droite et agréable à Dieu; c'est même *la montée à la theoria* (2); elle enseigne à faire fonctionner comme il faut les trois parties de l'âme, et à garder en sécurité les sens. Elle augmente journellement en l'âme les quatre vertus cardinales » (3).

Cet Hésychius ne manque pas d'érudition; chacun des avantages qu'il attribue à la nepsis correspond à un enseignement classique de la spiritualité byzantine: la purification des pensées, dont le mécanisme a tant occupé Evagre, Nil et d'autres psychologues; la gnose de Dieu et plus loin la contemplation, tant recherchée par les deux Grégoire, de Nysse ou de Nazianze; l'expression même: « montée à la theoria » venue d'Origène (4), a été répétée par Grégoire le Théologien (5), mais (encore une transposition!) chez ceux-là le sujet de la phrase était la *praxis*, et non pas la *nepsis*; « l'observation de tous les commandements de Dieu », c'est un des

(1) Mt. 4,8.
(2) Lire: *τοῦτο καὶ ἐπίβασις θεωρίας*, *Philocalie*.
(3) Hesychius, *Cent.* I, 1, *Philocalie*² I, p. 82 col. 1, *PG* 93,1480D sv.
(4) *In Luc.*, hom. I, Rauer p. 9 sv.
(5) *Or. 1 contra Jul.* n. 113, *PG* 35,649 B sq.

noms de la praxis chez Evagre: Hésychius le fait synonyme de nepsis; la pureté du cœur, tant inculquée par l'Evangile et, à cause de la promesse qu'elle comporte, par tous les mystiques; le *τριμερὲς τῆς ψυχῆς*, un lieu commun de l'anthropologie byzantine; les quatre vertus cardinales, c'est-à-dire la totalité des vertus, nécessaire pour arriver à l'oraison véritable (1). Rien ne manque.

La suite va encore renchérir sur cet éloge, et en même temps analyser la nepsis. Celle-ci consiste à veiller non pas tant sur la conscience morale pour y découvrir les fautes consenties, que sur cette préconscience morale que nous appelons la conscience psychologique. Encore une fois Hésychius se meut sur le terrain d'un enseignement traditionnel. C'est Marc l'Ermite qui a distingué jadis, pour réfuter les messaliens, les divers moments de la tentation, depuis la *προσβολή*, suggestion innocente, jusqu'au consentement coupable, et au-delà jusqu'à la passion proprement dite qui est un habitus, et jusqu'à la captivité (*αἰχμαλωσία*) qui est un habitus devenu seconde nature. Beaucoup d'autres ont adapté et perfectionné ce schéma qui repose sur une sagace psychanalyse. Jean Climaque en particulier, duquel dépend Hésychius. La nepsis donc ne permet pas « l'entrée du cœur même à la *μονολόγιστος ἔμφασις*, à la pure et simple image ou représentation d'une chose mauvaise qui déplaise à Dieu » (2), c'est-à-dire à ce que « les Pères ont appelé *prosbolè*: la suggestion... que suivent les réflexions (*λογισμοί*) dialoguant avec elle sentimentalement ». « La prosbolè, écrit Climaque (3), les bienheureux (Pères) la définissent: une simple parole ou une image d'un objet quelconque fraîchement introduites dans l'âme; ils appellent *συνδυασμός*, rapprochement, accouplement (4), le fait de converser avec l'objet suggéré, soit avec passion, soit sans passion » (5). Climaque continue: « Ils appellent consentement (*συγκατάθεσις*) l'acquiescement délectable de l'âme à l'objet apparu; captivité, l'entraînement violent et involontaire (*ἀκούσιον*) du cœur, ou encore une longue cohabitation avec l'objet survenu, laquelle est destruction de l'état excellent

(1) Evagre, *De Oratione* c. 1, *PG* 79,1168.

(2) Ch. 2, *PG* 93,1481 B.

(3) Gradus 15, *PG* 88,896 D.

(4) Ce stade est aussi nommé *συνομιλία*, dialogue, vg. Maxime le Confesseur, *Alia Capp.* n. 232, *PG* 90,1457 A.

(5) Cfr. *PG* 28,1397 D sv.

où nous étions auparavant. La πάλη, lutte, ils la définissent: puissance équivalente à celle de l'adversaire, et qui, librement, remporte la victoire ou essuie la défaite; la passion au sens propre, c'est, disent-ils, ce qui gîte longtemps dans l'âme, la menant désormais à une sorte d'habitus par l'accoutumance qu'elle a contractée envers cet objet, ce qui fait que dorénavant l'âme va à lui de son propre mouvement » (1). Climaque établit ensuite la note morale de chacune de ces étapes de la tentation. Pour notre but, il suffit de retenir que « la première (la simple suggestion) est sans aucun péché (ἀναμάρτητον); la seconde pas tout à fait... ». C'est là un point définitivement acquis depuis Marc l'Ermite (2); et les ascètes grecs ne se lasseront pas de le répéter (3).

La nepsis, méthode de combat spirituel, a pour rôle de diriger la défensive, et pour spécialité de veiller aux surprises; de tenir l'esprit sur le qui-vive pour frapper l'adversaire dès sa première tentative d'approche. C'est pourquoi elle s'appelle aussi *attention, garde du cœur* ou *garde de l'esprit.* Et voilà encore un lieu commun de la spiritualité orientale. Elle a ressassé sur tous les tons la nécessité de προσέχειν ἑαυτῷ (4), d'interroger toute pensée qui se présente pour lui demander: es-tu de notre parti ou du parti adverse? (5), d'écraser la tête du serpent (6), parce que, dit saint Grégoire de Nysse, quand le serpent a réussi à passer la tête, on ne peut plus l'empêcher de passer tout entier (7); de tuer en les jetant sur le

(1) Loc. cit., col. 896 D sv.

(2) *De Leg. Spir.* 140-142, *PG* 65,921 D sv.; et *De Baptismo*, loc. cit. col. 1013-1021.

(3) Pseudo-ATHANASE, *Syntagma ad quemdam politicum, PG* 28, 1397 D sv.; Pseudo-THÉODORE D'EDESSE, cap. 19, *Philocalie*, 1893, p. 184; Pseudo-EPHREM, éd. Rom. III, p. 428 C sv.; Canons de Jean le Jeûneur, dans NICODÈME l'HAGIORITE, *Βιβλίον ψυχωφελέστατον*, Venise 1794, p. 99-102. NB. La doctrine est donc devenue officielle; saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaest. et Dub.* 31-33, *PG* 90,812 B; 813 A. PIERRE DE DAMAS, *Philocalie*[1], p. 641 col. 1; Anne Comnène ne pouvait pas ignorer un enseignement aussi classique, *Alexiade* III, 5, REIFFERSCHEID p. 107, l. 12 sv; et beaucoup d'autres que j'omets, tels que Philothée le Sinaïte. Cfr. saint AUGUSTIN, *De Sermone Dei in Monte* t. I., p. 12-34, *PL* 34,1246sv.

(4) Saint BASILE, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, *PG* 31,197 C-218 B.

(5) EVAGRE, *Antirrhétique, Orgueil* 17, FRANKENBERG, p. 539; cfr. JOSUÉ 5,13.

(6) *Historia Monach.* VIII, 14, PREUSCHEN p. 34,14 ss; NIL, *Discours ascétique*, 39, *PG* 79,768 B-D etc.

(7) *In Orat. Dom.* IV, *PG* 44,1172 A sv.

sol les enfants de Babylone (*καταδαφίζειν νήπια βαβυλωνικά*) avant qu'ils aient grandi et pris de la force ([1]): c'est là sous des figures multiples toujours la même idée: principiis obsta! Et cette idée domine toute la stratégie morale byzantine, tellement que nul livre ascétique ne peut l'omettre, par fidélité à la tradition ([2]); les florilèges en particulier ([3]).

Mais ce principe de stratégie suppose une *attention* toujours en éveil: sans distractions, sans oubli. *Προσοχή, ῥεμβασμός, λήθη*, encore des concepts essentiels et qui tiennent de près à la *νῆψις*. Pour l'attention, les hésychastes pourraient appuyer leurs exigences sur les plus grandes autorités philosophiques et théologiques. Epictète ([4]) a tout un chapitre *περὶ προσοχῆς*; et il est d'une sévérité difficile à dépasser. « Lorsque tu relâches un moment l'attention, ne t'imagine point que tu la reprendras quand il te plaira; tiens au contraire pour une vérité commune que la faute d'aujourd'hui fait fatalement empirer les choses à l'avenir. D'abord par là se développe la plus redoutable des habitudes, celle de ne pas faire attention, ensuite l'habitude de différer l'attention... » etc. Et si l'on objecte que cette attention continuelle devient une tension insupportable, Epictète emploie précisément ce terme, et au parfait (*τετάσθαι τὴν ψυχήν*) qui signifie un état acquis et durable.

Point n'est besoin des stoïciens. Voici le grand moraliste d'Orient, saint Basile: il a toute une homélie sur cette expression, qui revient plus d'une fois dans la Sainte Ecriture au pluriel: Faites attention à vous-mêmes ([5]) ou au singulier ([6]). C'est ce dernier passage que Basile prend pour texte; et c'est aussi celui que cite Hésychius dès le début de sa première centurie ([7]); ce qui semble indiquer qu'il se rappelle l'homélie basilienne. Basile établit d'abord que le péché de pensée est plus vite commis que le péché en acte. C'est pourquoi il faut une vigilance plus grande au-dedans. Les animaux font par instinct ce qu'il faut pour sauvegarder l'intégrité de leur être. L'homme le doit faire librement, volontairement, par l'attention. Or, celle-ci est double: la vue corporelle,

([1]) Hesychius, I, 27 etc. *PG* 93,1488 D.
([2]) S. Dorothée, *Doctrina* XI, 3 et 4, *PG* 88,1737 CD.
([3]) Antiochus, *Pandectes*, Logos 81; Evergetinos, *Synagogè* II, ch. 27.
([4]) Arrien, *Diatribes*, l. IV, ch. 12.
([5]) Vg. Luc 12,1; etc.
([6]) Deuteron. 15,9.
([7]) Hesychius I, 2.

qui ne saurait saisir tout l'être, même corporel, l'œil ne se voyant même pas lui-même; et la vue « périscopique » (πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει) de l'intelligence. C'est donc l'attention d'esprit qui nous est commandée; et continuelle et universelle, parce que toujours et partout le diable nous pose des pièges. C'est à soi qu'il faut prendre garde; c'est-à-dire à l'âme et à l'intelligence; le corps n'étant pas nous, mais seulement nôtre; les choses n'étant même pas nôtres, mais seulement autour de nous. C'est donc sur l'âme qu'il faut veiller. Et le « attende tibi ipsi » revient comme un refrain à travers toute cette longue homélie. « La journée ne suffirait pas si j'entreprenais d'exposer toute la portée de ce commandement: Prends garde à toi, sois sobre (νηφάλιος) » (1).

Cependant, saint Basile, ne prêchant pas seulement pour les moines, mais pour « tous ceux qui coopèrent à l'évangile du Christ » (2), ne restreint pas le rôle de l'attention à la surveillance des suggestions dangereuses. D'autres ont écrit, à son exemple sans doute, les litanies de πρόσεχε σεαυτῷ, plus immédiatement à l'usage des hésychastes. En particulier saint Ephrem (ou un autre sous son nom), et l'abbé Isaïe. Mais il serait étonnant que les grands ancêtres n'eussent pas ici encore déclenché le mouvement. Saint Antoine reçut un jour du ciel même l'avertissement de ne pas scruter les jugements de Dieu: Ἀντώνιε, πρόσεχε σεαυτῷ: Antoine, occupe-toi de toi-même (3). Ce simple mot, inscrit à la première page des *Apophthegmes*, et que tous les moines devaient savoir par cœur, aura eu plus d'influence que les longs discours de saint Basile ou d'autres prédicateurs. De saint Arsène, nous apprenons par la *Vie de saint Euthyme* qu'il passait pour l'idéal de l'attention à soi-même (4): « Euthyme écoutait volontiers les moines qui venaient d'Egypte » raconter les hauts faits de l'ancien précepteur impérial; et il s'étudiait à reproduire son hésychia, son silence, etc, καὶ τὸ προσεκτικὸν αὐτοῦ πανταχοῦ καὶ νηφάλιον: son habituelle attention (à lui-même) et sa nepsis. La *Vita Euthymii* de Cyrille de Scythopolis (5) insinue que les *Apophthegmes* avaient déjà cours en Palestine; Euthyme cherchait à imiter d'Arsène τὸ

(1) N. 5, *PG* 31, col. 208 B.
(2) Ibid.
(3) *Alph. Antoine* n. 2.
(4) *Vita S. Euthymii*, LIX, COTELIER II, p. 249 A.
(5) SCHWARTZ p. 34.

ἑαυτῷ προσέχειν, l'attention à lui-même, « selon le mot qu'il se répétait souvent: ' Arsène, dans quel but es-tu sorti (du monde)? ' » [1].

Ephrem, lui, a une immense dissertation sur ce texte: *Fais attention à toi-même*: un prologue et douze chapitres [2]. Le chapitre deux est une parabole: deux voyageurs vont vers une ville à travers une forêt enchanteresse. L'un va droit son chemin, et arrive au but. L'autre s'attarde aux agréments de la nature et se fait happer par un fauve. Suit une longue explication, bien superflue. Et puis de longs autres chapitres; enfin au ch. 6 le texte de saint Pierre, sur le diable qui rôde comme un lion rugissant pour trouver qui dévorer [3]. « Tu as besoin de beaucoup de nepsis. Tu es dans la fosse (des athlètes, τὸ σκάμμα): ne le prends pas à la légère ». Plus loin [4]: νῆφε καλῶς: « Sois sagement sur tes gardes: tu as une vocation de négociant; ne va pas perdre la perle précieuse ». L'auteur de toute cette pièce suppose que le diable a pour auxiliaires habituels les moines peu fervents: « Fais attention à toi, de peur que le Serpent ne t'enseigne à imiter ceux qui font bon marché de leur salut » [5]. « Fais attention à toi-même; qu'il ne s'élève aucune parole mauvaise en ton cœur » [6]. « Faisons attention à nous-mêmes, parce que nous avons des ennemis méchants et sans pitié... Les saints Pères le savaient..., et c'est pourquoi ils n'étaient pas négligents; il ne se laissaient pas distraire; ils étaient attentifs à eux-mêmes, et par leur attention à eux-mêmes ils plaisaient à Dieu et édifiaient les hommes. Tel fut saint Antoine, comme le raconte saint Athanase » [7]. La pièce finit enfin [8] et est suivie par une autre: « Qu'il ne faut pas rire ni se distraire, mais pleurer et porter le deuil sur nous-mêmes [9]. Ce n'est pas de saint Ephrem, parce que cela s'adresse à des cénobites.

Mais la doctrine vaut à fortiori pour les ermites et hésychastes, les champions par excellence de la nepsis et de l'attention. L'abbé

(1) Cfr. *Alph. Arsen.* n. 40.
(2) Ed. Rom. vol. III, p. 230-254.
(3) P. 237 F
(4) Ch. 8 p. 243 F.
(5) Ch. 9, p. 245 A.
(6) Ibid. F.
(7) Ch. 10, p. 249 D sv.
(8) P. 254.
(9) P. 254 C-258 C.

Isaïe écrit pour eux un autre chapelet d'*Attende tibi ipsi*: quinze alinéas, proposant autant de sujets de méditation: l'exemple du Christ à imiter, les injures à supporter par amour pour Lui en priant pour les offenseurs; l'enfer, pour inciter à éviter toute faute, même légère; la nécessité de se tenir pour les derniers des chrétiens; encore le châtiment éternel; la mort et la résurrection du Christ pour nous rappeler que nous devons vivre pour Lui; le devoir d'accepter toute volonté de Dieu; de ne rien faire ni dire avant d'avoir examiné la chose en elle-même et scruté l'intention qui nous y porte; la possession de soi, assurée par la prière préalable à toute action et parole, de façon à parler uniquement quand on est, soi-même et l'interlocuteur, « en état de douceur »; s'attendre à toute espèce de tentation et d'épreuve chaque jour; ne jamais faire sa propre volonté; se voir toujours en présence de Dieu, avec les sentiments de reconnaissance et d'humilité convenables; ne rien accepter de personne sans la certitude que c'est Dieu qui l'envoie; se forcer « à l'exercice du silence, pour que Dieu te donne la force de mener le combat de l'ascèse. Que s'il est besoin de parler, examine-toi d'abord pour voir si c'est une nécessité de bon aloi de parler plutôt que de se taire; dans ce cas enfin ouvre la bouche avec crainte de Dieu et tremblement, et (prononce) les yeux baissés une parole respectueuse et déférente; de la sorte, quand tu rencontreras quelqu'un, tu parleras peu, par charité, et tu t'empresseras de rentrer dans le silence. Si on t'interroge, écoute seulement autant qu'il est indispensable et n'en dis pas davantage ». Enfin « garde scrupuleusement les sens » (1).

Ces quinze *πρόσεχε σεαυτῷ ἀκριβῶς*, « fais attention à toi-même scrupuleusement », ont été lus par beaucoup de moines, car Isaïe est un auteur classique chez les ascètes non seulement byzantins mais syriens, nestoriens aussi bien que monophysites. Un de ceux que l'on apprenait même par cœur. Il a dû contribuer grandement au prestige de la nepsis-attention. Ce n'est pas sans raison que Nicéphore-Moine le cite parmi les dix autorités qu'il allègue dans son opuscule sur la « Garde du cœur » (2). Cependant lui non plus ne restreint pas l'attention à la guerre contre les *logismes*, encore que, pratiquement, elle doive par la force des choses finir par se concentrer là, tout comme un examen de conscience

(1) ISAÏE, éd. AUGOUSTINOS, Jérusalem 1911, p. 188-193.
(2) *Philocalie*² II, p. 239.

général, fortement pratiqué, finira tôt ou tard par devenir un examen particulier, par cela seul qu'un même individu, tant qu'il garde le même tempérament, se surprendra toujours dans les mêmes fautes. Et la nepsis-prosochè qui entreprend de surveiller toutes les avenues par où peut se glisser le mal, finira nécessairement par se rendre compte que le passage critique est situé entre la suggestion et le consentement, et que la meilleure assurance contre le danger de consentir c'est de couper court à la suggestion elle-même. « Sois le portier de ton cœur, et à toute pensée qui se présente adresse cette question: Es-tu des nôtres ou des adversaires ?» (1) Seulement l'adversaire est capable de mentir, de se travestir, de se transfigurer en ange de lumière. Et c'est pourquoi il y faudra beaucoup de diacrisis, charisme que les commençants ne sauraient posséder. C'est pourquoi la nepsis elle-même postule le recours au père spirituel.

Que « tout le combat de l'homme consiste dans la lutte des pensées », c'est ce que dit littéralement Macaire (2), et par Macaire parle ici encore toute la tradition spirituelle, à commencer par l'Evangile. C'est de saint Matthieu (ch. 15) qu'Origène a tiré son affirmation: « La source et le principe de tout péché ce sont les pensées mauvaises » (3); au moins en est-il ainsi pour les consciences en éveil; les âmes converties à Dieu, dit encore Origène, « ont à supporter les batailles des pensées » (4). Selon Origène, il est même impossible de s'en libérer entièrement; tout ce que l'on peut, c'est de ne pas s'attarder en elles (5). La prudence demande « que l'on massacre dès l'abord ces enfants de Babylone » (6). La postérité préférera à cette image trop barbare d'autres métaphores de même sens: « observer, écraser la tête du serpent » (7); « chasser un clou par un autre » (8).

(1) Josué 5,13: Evagre, *Antirrhétique, Orgueil* n. 17. Cfr. *supra*, p. 65.

(2) *Hom.* VI, 3, *PG* 65,520 A, 521 B-C.

(3) *Expos. in Ps.* 20,11; *PG* 27,129 C.

(4) *Comm. in Cant. Cant.* cap. II, Baehrens VIII, p. 133, 16 sv.

(5) *In Prov.* V, *PG* 17,176 C-D.

(6) *In libr. Jesu Nave* hom. XIII, 1, Baehrens II, p. 373; hom. XV, 3, p. 387; cfr. *Selecta in Ps.* 100-101, 8, Lommatzsch XII p. 39.

(7) Hesychius II, 76; *PG* 93,1537 A; Sévère d'Antioche, *Hom. LVII*, *PO* IV, p. 93 etc.

(8) *Vita Syncleticae*, XXIX, Cotelier, *Eccl. Gr. Mon.* I, p. 220 BC; etc.

Rappelons d'un mot que tout cet effort, toute cette tension a pour but non pas seulement, ni en un sens principalement, d'éviter le péché, mais de sauver l'oraison. Une sentence sera souvent citée; c'est une des dernières du *De Oratione* d'Evagre: elle se grave d'elle-même dans la mémoire, et par la promesse qu'elle contient et par la suggestive allitération des deux mots *προσοχή* et *προσευχή*. « L'attention en quête d'oraison trouvera l'oraison, car s'il est une chose que suit l'oraison, c'est l'attention. Il faut donc s'appliquer à celle-ci » (1).

La nepsis au sens strict suffit à assurer l'hésychia, dans la solitude et le silence. A condition pourtant qu'elle soit elle-même possible. Car il ne servirait de rien de dire à un homme passionné: veillez sur toutes les suggestions qui se présentent à votre esprit, et repoussez-les immédiatement. Il n'en serait pas capable. Les psychologues de l'ascèse savent très bien que la passion est une force qu'on ne tient pas en échec par un acte despotique de la volonté, quand la volonté elle-même se trouve débilitée par elle. Nous avons vu qu'ils appellent *αἰχμαλωσία*, servitude, captivité, le dernier stade du processus psychologique commencé par la mauvaise pensée. Pour sortir de cette triste condition, et pour guérir toutes les passions déjà formées en nous, il faut bien autre chose qu'une attention purement mentale: il faut que cette attention s'insère dans une ascèse rigoureuse (2), avec toutes les pratiques traditionnelles, corporelles et spirituelles, qui constituent la *praxis*. De fait, la praxis se définit: « une méthode spirituelle qui purifie (entièrement) la partie passionnelle de l'âme » (3). C'est la définition même que nous avons vu donner de la *nepsis* par Hésychius. Et à celle-ci le même auteur rapporte les qualités et les effets que les anciens attribuaient à la *pratique*. Concluons que le terme de *nepsis* a deux sens: un sens étroit, selon lequel il désigne cette partie de la *praxis* qui consiste en la surveillance des pensées dès leur première suggestion, et un sens large qui le fait synonyme de *praxis*. Il faut évidemment éviter de passer de l'un à l'autre.

I. Hausherr, S. I.

(1) *De Or.*, ch. 149: *Προσοχὴ προσευχὴν ζητοῦσα προσευχὴν εὑρήσει. προσευχὴ γὰρ προσοχῇ εἰ καὶ ἄλλο ἕπεται, ἐφ' ἣν σπουδαστέον* *PG* 79,1200 A.

(2) *ἄσκησις ἐπίπονος*, *Vita Syncleticae* c. XXIX.

(3) Evagre, *Pract.* I, cap. 50, *PG* 40, 1233 B.

Une ambassade éthiopienne à Rome en 1450

Il y a un demi-siècle déjà qu'ont été publiés les documents d'archives relatifs à l'ambassade envoyée par l'empereur d'Ethiopie Zar'a-Yâʿqob au roi d'Aragon et de Naples, Alphonse V le Magnanime, en 1450 (1). Ces documents font mention par deux fois de la visite de l'ambassade éthiopienne à Rome (2), mais à part une brève indication dans un sermon de saint Giacomo della Marca (3), on ne savait rien jusqu'à présent sur le séjour des envoyés de Zar'a–Yâʿqob dans la Ville éternelle. Le premier document que nous publions aujourd'hui apporte quelques précisions à ce sujet et lève même, croyons-nous, un coin du voile sur ce que purent être les rapports entre le potentat de l'Afrique orientale et le pape Nicolas V. Il s'agit d'une *littera passus*, un passeport, donné à Rome par le pape, le 20 mai 1450, en faveur des envoyés de Zar'a-Yâʿqob.

Ceux-ci avaient transmis à Nicolas V un message de la part du négus: *nonnulla* dit laconiquement une lettre d'Alphonse V d'Aragon (4). D'après ce que l'on sait des contacts entre l'empereur

(1) Fr. Cerone, *La politica orientale di Alfonso di Aragona*, dans *Archivio storico per le province napoletane*, XXVII (1902), p. 64-65, 71, 75, 83. N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, 2e série, Paris, 1899, p. 46-47.

(2) Alphonse V d'Aragon à Zar'a-Yâʿqob. Naples, 18 septembre 1450 (Fr. Cerone, *art. cit.*, p. 64). Le même à l'empereur de Constantinople, etc., même date (*art. cit.*, p. 83).

(3) Le panégyrique de saint Bernardin de Sienne, éd. D. Pacetti, *Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca (1393-1476)*, dans *Archivium franciscanum historicum*, XXXVI (1943), p. 95. Notez les variantes des ms. données en note.

(4) *...et potissime quod per aliquot dies penes nos commorati sunt et nonnulla tam Sanctissimo Domino nostro Pape quam nobis, nomine ipsius imperatoris Etiopie explicaverunt, quorum responso eidem imperatori ab ipsis relato ad nos denuo redituri sunt.* Alphonse V à l'empereur de Constantinople, etc., lettre citée à la note 2.

d'Ethiopie et Naples, on peut conjecturer, sans grand risque de se tromper, que ce message parlait d'une entente avec les chrétiens d'Occident dans le double domaine religieux et militaire en vue de se retourner contre l'ennemi commun: l'Islam. La victoire qu'il avait remportée en décembre 1445 sur le sultan d'Adal et d'Ifât avait, peut-être, encouragé Zar'a-Yâ'qob à tenter de plus vastes entreprises.

Le passeport des envoyés du négus précise que ceux-ci se mettaient en route *pro nonnullis arduis negotiis etiam honorem sancte Apostolice Sedis concernentibus.* Sans doute, c'est là une formule de chancellerie, mais ce n'est pas une simple clause de style. On ne la rencontre à notre connaissance, et encore pas toujours, que dans des bulles rédigées pour des nonces ou même des légats chargés d'une mission importante auprès d'un souverain étranger. La mention explicite de l'honneur du Siège Apostolique est, probablement, une allusion à la primauté romaine. Comme Eugène IV avait fait autrefois avec les moines éthiopiens venus à Florence en 1441 [1] et comme fera plus tard Sixte IV, Nicolas V renvoyait donc au négus ses ambassadeurs avec mission de lui porter sa propre réponse. Un dialogue était engagé. Nous n'en connaîtrons sans doute jamais le détail. Une particularité de la *littera passus* que nous étudions donne à penser que Zar'a-Yâ'qob avait demandé au pape des précisions sur le credo et la discipline de l'Église romaine. Le passeport recommande, en effet, les voyageurs à la bienveillance des autorités papales et étrangères avec leur suite et leurs biens: *necnon salmis, valisiis,* libris, scripturis, *rebus et bonis quibuscunque*... La mention spéciale de livres et d'écrits dans les bagages des ambassadeurs, mention que nous n'avons jamais rencontrée dans des documents similaires, est pour nous l'indice que les envoyés de Zar'a-Yâ'qob emportaient de Rome toute une documentation d'ordre théologique et canonique qu'ils étaient, évidemment, chargés de remettre à l'empereur éthiopien.

Quels étaient ces ambassadeurs? Un Sicilien, Pero Rombolo, originaire de Messine; un Ethiopien, Michel, que notre document

[1] Sur la présence et le rôle des Ethiopiens au concile de Florence, nous nous permettons de renvoyer à la mise au point de notre article *Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIX (1954), p. 451-453.

qualifie de prieur de l'Eglise de Ste-Marie de Gudaber, et, enfin, un « maure », c'est-à-dire un musulman, dont le nom peut être reconstitué en Abou Omar al-Zendi (1). Pero Rombolo nous est connu par l'œuvre inédite du dominicain Pietro Ranzano: *Annales omnium temporum*, conservée aujourd'hui à la *Biblioteca comunale* de Palerme (2). D'après cet auteur, Rombolo serait passé d'Egypte en Ethiopie, où il se serait marié (3) et aurait séjourné trente-sept ans, jouissant de la confiance des souverains du pays (4). Quelques années avant de venir à Rome, il aurait été envoyé par le négus Zar'a-Yâ'qob en Inde et auprès d'un mystérieux roi chrétien du Cathaï nommé Georges (5). Le nom de Gudaber se

(1) Dans les deux lettres d'Alphonse V citées à la note 2, ce nom figure sous la forme *Anamer Jundi* (Barcelone, Archivo de la Corona de Aragón. Reg. 2658, f. 57 et 57v).

(2) Sur cette œuvre, voir C. Trasselli, *Un Italiano in Etiopia nel XV secolo: Pietro Rombulo da Messina*, dans *Rassegna di studi etiopici*, I (1941), p. 173-202 et F. A. Termini, *Pietro Ransano umanista palermitano del sec. XV*, Palerme, 1915, p. 79-128. Les renseignements biographiques sur Rombolo se trouvent au ch. XI du livre VIII (2e tome du ms., cote 3. Qq. C. 55).

(3) Une bulle accordant l'indulgence plénière à Pero Rombolo (Archivio Vaticano, *Reg. Vat.* 411, f. 285) nous donne le nom de sa femme: Marie.

(4) C. Trasselli, *art. cit.*, p. 176. Dans sa lettre à Zar'a-Yâ'qob, Alphonse V le décrit en ces termes: *Pero Rombolo de Messina, vassallo nostro e servitore e subdito de Vostra Excellentia* (Archivo de la Corona de Aragón. Reg. 2658, f. 57). Le texte publié par Fr. Cerone est défectueux en cet endroit.

(5) Il semble que Pietro Ranzano soit muet sur le voyage de Rombolo de l'Inde au Cathaï. C. Trasselli, par qui seulement nous avons connaissance du texte des *Annales omnium temporum*, ne dit rien de la description de la « Serica » alias « regno del Cattaio » faite par Ranzano. Il publie en appendice (p. 195-197) un extrait de celui-ci (t. II, f. 108-111v) donnant le contenu de la lettre de Zar'a-Yâ'qob au roi du Cathaï et la réponse de ce dernier. Un « Prêtre Jean » asiatique en plein XVe siècle, et qui aurait envoyé des délégués au concile œcuménique de Florence? Voilà de quoi éveiller bien des soupçons. Toutefois, nous connaissons trop mal l'histoire des communautés nestoriennes d'Asie centrale à cette époque pour qu'on puisse nier la chose à priori. On ne sait pas grand'chose non plus sur l'union des Nestoriens réalisée à Rome en 1444 (voir G. Hofmann, *Das Konzil von Florenz in Rom*, dans *Orientalia christiana periodica*, XV [1949], p. 76). Nous ne pouvons que signaler cette question à l'attention des orientalistes. Pour nous, elle doit surtout servir de pierre de touche à la sincérité de Rombolo, à moins que ce ne soit le compilateur Ranzano qu'il faille rendre responsable d'une éventuelle fantaisie.

retrouve sous la forme *Gedabar* dans un itinéraire transmit en 1519 par le dominicain éthiopien fr. Georges, ancien prieur du couvent de Jérusalem, au Vénitien Alessandro Zorzi [1]. Il s'agit d'une localité du Choa située entre Bararâ et Debra-Berhân. Si l'on peut identifier les deux noms, l'Ethiopien Michel était donc le supérieur d'une église ou d'un monastère établi en cet endroit. La chancellerie aragonaise, à Naples, lui donne l'appellation de « frère ». Il était donc moine. Quant à Abou Omar al-Zendi, des arabisants interrogés par nous n'ont pu donner aucune explication plausible de son surnom. Peut-être était-il un associé d'affaires de Pietro Rombolo.

Après avoir assisté à la canonisation de saint Bernardin de Sienne (Pentecôte, 24 mai 1450), où ils occupèrent une place d'honneur [2], les envoyés de Zar'a-Yâ'qob quittèrent la Ville éternelle, probablement vers la mi-juin, pour se rendre à la cour du roi d'Aragon. Nicolas V paya les frais du voyage et fit accompagner ces visiteurs de marque jusqu'à Naples par le *serviens armorum* Domenico di Carmignola [3].

Le passeport de Nicolas V est adressé en termes généraux à toutes les autorités étrangères: *universis et singulis presentes litteras inspecturis*...; on ne peut donc en tirer aucune conclusion sur l'itinéraire suivi par les voyageurs. Mais nous savons qu'au retour, le roi de Naples avait payé leur passage par mer jusqu'à Rhodes [4], relais classique sur la route d'Alexandrie. Il est donc vraisemblable que nos ambassadeurs ont suivi l'itinéraire, classique lui aussi, des marchands d'épices, remontant le Nil en ba-

(1) Florence. Bibl. Nazionale, cod. Magliabechi XIII, 84, f. 35. Texte publié par C. Conti Rossini, *Geografia. 3. Gli itinerari di Alessandro Zorzi*, dans *Rassegna di studi etiopici*, III (1943), p. 175-199. Sur ces intéressants itinéraires, dont Conti Rossini s'est contenté de publier le texte, voir l'étude de L. Mannoni, *Notizie sull'Etiopia raccolte da uno studioso veneto del secolo XVI*, dans *Bollettino della R. Società geografica italiana*, 6e série, t. IX (1932), p. 603-620.

(2) *...fuerunt oratores Indorum prope me...* dit s. Giacomo della Marca, qui n'occupait certainement pas la dernière place (D. Pacetti, *art. cit.*, p. 94, n. 8).

(3) Voir documents publiés en appendice 2 A et B.

(4) *...LXXXV ducats... per lo nolit de los III embaxadors de Prestre Johan delas Indias e VII famillos lurs en Rodes...* (cédules de la Trésorerie aragonaise à Naples [aujourd'hui détruites], publiées par N. Iorga, Op. cit.

teau d'Alexandrie jusqu'à Kous pour traverser ensuite le désert arabique à dos de chameau jusqu'à la mer Rouge et descendre de là vers l'Ethiopie. C'est précisément l'itinéraire que donne aussi Pietro Ranzano dans ses *Annales omnium temporum* (¹). Les lettres de recommandation d'Alphonse V d'Aragon aux empereurs de Constantinople et de Trébizonde (²) ne seraient donc qu'une précaution supplémentaire pour le cas où le passage par l'Egypte aurait été impossible. Il semble qu'au début du XVᵉ siècle, les khans timourides de Perse, cherchant à s'allier aux chrétiens contre les Turcs, aient rouvert la route vers le golfe Persique, fermée pratiquement depuis la seconde moitié du XIVᵉ siècle par l'anarchie qui marqua la fin des khans ilkhaniens (³).

Nous publions en appendice deux autres documents inconnus. Ils sont d'un intérêt moindre, mais non négligeable cependant, puisqu'ils apportent un fait nouveau sur les relations entre l'Europe et l'Ethiopie au XVᵉ siècle et sont la preuve d'une certaine persistance dans l'intérêt porté par le Siège Apostolique aux voyages vers l'Ethiopie: l'ambassade de 1450 fut plus qu'un épisode. Il s'agit d'une *littera passus* et d'une indulgence plénière pour un certain Georges Sur (⁴), également originaire de Messine,

(¹) Sur cet itinéraire, voir W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, trad. F. Raynaud, Leipzig-Paris, 1885, t. I, p. 378-385 (pour les XIIᵉ et XIIIᵉ siècles) et t. II, p. 58-60 et 427-456 (pour les XIVᵉ et XVᵉ siècles). P. Ranzano, ouvr. cité, t. II, f. 299 (texte édité par C. Trasselli, *art. cit.*, p. 200), ajoute une étape sur la route d'Ethiopie, le port d'Addan, non identifié, cité aussi (sous la forme Adam) dans un itinéraire publié par N. Iorga, *Cenni sulle relazioni tra l'Abissinia e l'Europa cattolica nei secoli XIV-XV*, dans *Centenario della nascita di Michele Amari*, t. I, Palerme, 1910, p. 146. Les itinéraires recueillis par Alessandro Zorzi cadrent pour l'essentiel avec ces données. Au lieu de 'Aidhâb, ils citent l'île de Sawâkin, où le commerce de 'Aidhâb semble s'être transféré, peut-être à cause de l'ensablement de ce port, et au lieu de Kous, Nokada, localité située sur la rive opposée du Nil. Ainsi l'antique itinéraire est demeuré en pleine activité jusqu'au moment de la grande révolution historique que représentent la découverte de la route de l'Inde par le cap de Bonne-Espérance (1488) et la conquête de l'Egypte par les Turcs (1517).

(²) Fr. Cerone, *art. cit.*, p. 83.

(³) A. Kern, *Der « Libellus de notitia orbis »*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VIII (1938), p. 85.

(⁴) Ce nom n'est ni italien ni catalan. Nous l'avons retrouvé à Chypre: Jean Sur, clerc de Nicosia, protégé de Louis, duc de Savoie, reçoit une dispense de Pie II, 3 octobre 1461 (Arch. Vaticano. *Reg. Vat.* 505, f. 244ᵛ-245).

se rendant en Éthiopie avec un compagnon. Les deux bulles datent respectivement des 21 et 23 janvier 1451. On ne voit pas que Georges Sur ait été chargé d'une mission officielle par le pape, mais les passeports apostoliques ne se distribuaient pas à tout-venant et la protection et les faveurs pontificales ne lui furent certainement pas accordées sans raison. La bulle d'indulgence plénière est surtout remarquable par une particularité intéressant la théologie de la pénitence: en cas de danger de mort et de pénurie de prêtres *in longinquis partibus*, Georges Sur et son compagnon pourront se confesser l'un à l'autre et obtenir ainsi absolution de leurs fautes et rémission de la peine *ac si sacerdoti plenam ad id auctoritatem et potestatem habenti confessi fuissetis.*

En conclusion d'un mémoire présenté à l'Académie des Sciences de Berlin en 1884, Auguste Dillmann rompait une lance avec quelque vigueur contre « les illusions des historiens romains » au sujet d'une union conclue à Florence en 1442 entre l'Église d'Éthiopie et l'Église d'Occident [1]. On pourrait être tenté, aujourd'hui, de brandir contre les assertions du savant philologue et exégète protestant le passeport de Nicolas V attestant la présence d'envoyés de Zar'a-Yâ'qob à Rome. Pour notre part, nous ne céderons pas à la tentation; nous ne chercherons pas à faire un plaidoyer pour une cause douteuse. Que Zar'a-Yâ'qob ait reçu et agréé le décret d'union du concile de Florence — comme semblent le dire certains documents dont on n'a jamais démontré qu'ils fussent des faux [2] —, ou, au contraire, que la bulle *Cantate Domino* ne lui soit jamais parvenue, la chose nous paraît, en somme, d'assez peu d'importance, car, en tout état de cause, un fait sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que l'union de Florence n'eut jamais aucune application pratique en Ethiopie.

Mais les conclusions toutes négatives de Dillmann semblent avoir exercé une influence excessive. On en est arrivé à faire de Zar'a-Yâ'qob un « ennemi des latins et... de l'Eglise romaine » [3].

[1] *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, dans *Philosophische und historische Abhandlungen der kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Aus dem Jahre 1884*, Berlin, 1885, p. 69-70.

[2] Voir G. Hofmann, *Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz*, dans *Orientalia christiana periodica*, VIII (1942), p. 30-32.

[3] J. M. Pou y Marti, *La leyenda del Preste Juan entre los Franciscanos de la Edad Media*, dans *Miscellanea historica P. Livario Oliger*

En fait, cet espèce de Charlemagne éthiopien pouvait parfaitement réformer le christianisme dans son empire suivant des critères hétérodoxes et chercher en même temps une entente avec le Siège Apostolique (¹). L'ambassade de 1450, sur laquelle nous avons pu faire un peu de lumière, en est la preuve.

Pour donner à cet événement sa véritable signification, il faut, croyons-nous, l'intégrer dans un phénomène historique d'ordre plus général, à savoir: la recherche continue et sans arrière-pensée à travers tout le XVᵉ siècle de la part de l'Ethiopie de contacts avec l'Occident catholique. Cette recherche se manifeste de deux manières: par l'envoi de missions diplomatiques et par un courant ininterrompu de pélerins. L'ambassade de Zar'a–Yâ'qob n'est probablement pas la première qui parvint à Rome. On peut croire que la mission envoyée en 1427 par le négus Yeshaq à la cour d'Aragon avait fait, elle aussi, le voyage vers la Ville éternelle (²). Des recherches dans les archives du temps de Martin V

(*Antonianum*, XX, 1945), p. 79. Cet auteur va jusqu'à parler d'une peine de mort portée contre les (missionnaires?) latins qui auraient tenté de s'introduire en Ethiopie (*art. cit.*, p. 83). La lettre de Nicodème, supérieur de la communauté éthiopienne de Jérusalem, à Eugène IV, du 9 novembre 1440, à laquelle il semble se référer, parle simplement des périls mortels qui menaçent les occidentaux se rendant en Ethiopie, par suite de l'opposition des sultans mamelouks d'Egypte et des difficultés du voyage à travers le désert (texte dans G. HOFMANN, *Orientalium documenta minora* [*Concilium florentinum*, t. III, fasc. 3], Rome, 1953, p. 61).

(¹) On lira avec profit, à cet égard, le brillant essai de K. WENDT, *Zara Yacob Constantinus von Aethiopien*, dans *Le Muséon*, XLVI (1933), p. 277-297. Les intuitions de l'auteur font un utile contrepoids au littéralisme rigide de Dillmann, qui ne s'est même pas posé la question d'une critique historique de ses sources. « Die Geschichtsschreibung, a noté K. Wendt (*art. cit.*, p. 285, n. 9) ging nur von der koptisch orthodoxen Geistlichkeit aus, die natürlich nur die Herrscher behandelte und pries, soweit sie Alexandriapolitik trieben. Über ihre Rompolitik erfahren wir von abessinischen Quellen so gut wie nichts ».

(²) Sur cette ambassade, voir les indications de notre article cité p. 287, n. 1, p. 456, n. 1. On connaît la note du cardinal Fillastre († 1428) dans son exemplaire de la *Géographie* de Ptolémée (Nancy, Bibl. publique, ms. 441, f. 190): *Istius presbyteri Johannis duo ambassatores, unus christianus et alter infidelis, hoc anno Domini millesimo quadringentesimo vicesimo septimo ... venerunt ad regem Aragonum Alfonsum, quos vidit cum rege in Valencia dominus cardinalis de Fuxo, legatus Sedis Apostolice ad dictum regem, et dixerunt ei quod venirent ad papam Martinum*

donneraient peut-être, à cet égard, d'heureux résultats. En 1481, une troisième ambassade éthiopienne arrivait à la cour de Sixte IV (1). Quant aux moines éthiopiens qu'attirait à Rome le

quintum, quem christianus reputabat Christi vicarium. Hec dictus cardinalis pape retulit, me cardinali sancti Marci presente... (d'après G. STORM, *Den danske Geograf Claudius Clavus eller Nicolaus Niger*, dans *Ymer*, IX [1889], p. 133).

(1) Sur cette ambassade, voir les documents, en partie inédits, publiés par J. M. POU Y MARTI, *art. cit.*, à la p. 291, n. 3, p. 84-93, auquel nous renvoyons *brevitatis causa*. A compléter par Bibl. Vaticane, cod. lat. 12.270, f. 88-91v, relation recueillie, dans la première décade du XVIe siècle, par le maître des cérémonies Paride de Grassi de la bouche de Giovanni Battista Brocco, l'Italien qui avait conduit l'ambassade de Jérusalem à Rome. (voir R. LEFEVRE, *Cronaca inedita d'un'ambasciata etiopica a Sisto IV*, dans *Roma*, XVIII [1940], p. 360-369, qui donne un bon résumé du document, et, du même auteur: *G. B. Brocchi da Imola diplomatico pontificio e viaggiatore in Etiopia nel '400*, dans *Bollettino della R. Società geografica italiana*, 7e série, t. IV [1939], p. 639-659). A la suite d'une étude personnelle de ces documents, les faits suivants nous paraissent bien établis: la présence d'une ambassade éthiopienne à Jérusalem en 1481, envoyée d'Ethiopie sous le règne du négus Eskender, alors mineur, avec mission, notamment, de trouver un prélat qui procéderait au sacre du jeune empereur. Sur les instances du gardien du couvent du Mont-Sion, fr. Giovanni Tomacelli, le chef de l'ambassade députa à Rome à cette fin un représentant muni de ses pouvoirs. Qui était ce délégué de l'ambassadeur? On a cru jusqu'ici que c'était un moine éthiopien de Jérusalem. D'après Brocco, il s'agissait, au contraire, de *Antonius, cappellanus et familiaris ipsius nagi* [le négus], *vir quidem in partibus illis magne auctoritatis et ingenii, sicut a nobis cardinalis in honore habetur* (cod. vat. lat. 12.270, f. 89). Cette description nous paraît bien s'appliquer au *qês-haçê*, le grand-chapelain et confesseur du négus, c'est-à-dire un des premiers personnages écclésiastiques d'Ethiopie. Un passage peu remarqué de l'*Itinerarium* de Paul Walther (éd. M. SOLLWECK, Tübingen, 1892, p. 60) nous apprend qu'il était prêtre. Il est possible que ceux qui l'accompagnèrent à Rome étaient des moines éthiopiens de Jérusalem; ce qui expliquerait la façon de parler du nouveau gardien du Mont-Sion, fr. Paolo da Canneto, dans sa lettre au négus Eskender (J. M. POU Y MARTI, *art. cit.*, p. 91). Arrivé seulement à Jérusalem à la fin de 1481 et malade, il n'avait pas été témoin des événements survenus dans la Ville sainte dans le courant de cette année. Son témoignage dans cette question est donc de valeur secondaire. On sait que la minorité d'Eskender a été marquée par une opposition d'origine cléricale contre le groupe qui dirigeait la régence (*Histoire d'Eskender, d''Amda-Ṣeyon II et de Nâ'od, rois d'Ethiopie*, éd. et trad. J. PERRUCHON, dans *Journal*

tombeau des Apôtres, on pourrait en dresser une longue liste [1]. L'accueil bienveillant qu'ils reçurent toujours de la part des papes prouve qu'ils ne firent pas précisément figure d'hérétiques aux yeux du Siège romain. Que dans le nombre il se soit trouvé l'un ou l'autre imposteur ou profiteur, cela ne change rien au fait d'ensemble.

Ne projetons donc pas sur les prises de contact du XVe siècle les ombres venues seulement un siècle plus tard, à la suite d'une tentative malheureuse d'union, et grossies encore plus ou moins intentionnellement par les propres divisions et les intérêts politiques de la chrétienté d'Occident.

Abbaye de Saint-André

Bruges

Charles-Martial de Witte, O. S. B.

Asiatique, 9e série, t. III, Paris, 1894, p. 353-354). Il n'est pas interdit de penser que le parti de la cour ait voulu faire échec à cette opposition en cherchant un prélat en dehors de l'obédience copto-alexandrine pour le sacre du jeune empereur. Un renversement imprévu de la situation, dont les maigres données des chroniques éthiopiennes n'ont pas gardé la trace, expliquerait alors au mieux les hésitations d'Antoine à regagner son pays. L'apostasie d'un des membres de l'ambassade à Rome (en voir le récit dans l'*Itinerarium* de Paul Walther, p. 127) nous paraît sans portée sur le caractère de celle-ci. En tout état de cause, il nous paraît y avoir dans cette ambassade tant discutée bien autre chose qu'une « trame ourdie par des moines coptes d'Égypte ou de Jérusalem... en vue d'obtenir des avantages personnels » ainsi que le pense le R. P. Pou y Marti (*art. cit.*, p. 93).

(1) Voir la liste donnée par G. Hofmann, *art. cit.* à la p. 291, n. 2, p. 7-10. Pour notre part, nous avons rencontré au hasard d'autres recherches dans les archives du Vatican: en 1436, Théodore, *diaconus de partibus Indie, ordinis sancti Antonii* (*Reg. Vat.* 374, f. 89-89v); en 1466, Siméon, diacre et *Servus Jhesu Christi, Ethiopes, ordini sancti Antonii, de dominio Presbitero Johannis domini Ethiopie* et deux autres « Indiens »: Pierre, prêtre et Thomas, diacre (*Arm.* XXIX, 32, f. 217-217v) et quatre autres encore (*ibid.*, f. 233); en 1480, Lazare et Basile et Lazare et Thomas (*Reg. Vat.* 610, f. 279v-280v); en 1483, Luc, Jean, Abraham et Pierre *a remotissimis Ethiopum regionibus unde oriundi existunt* (*Reg. Vat.* 634, f. 200v-201v).

APPENDICE

1. Littera passus *pour les envoyés du négus Zar'a-Yâ'qob.* Rome, 20 mai 1450.

Archivio Vaticano. *Reg. Vat.* 411 (*liber sextus bullarum de Curia* du pape Nicolas V), f. 312v.

Les parties du texte que le scribe a indiquées par les mots: *etc.* ou *ut in aliis* sont données in extenso par le document n. 3.

[en marge] A. de Florencia

Nicolaus etc. Universis et singulis presentes litteras inspecturis, salutem etc.

Cum pro nonnullis arduis negotiis etiam honorem sancte Apostolice Sedis concernentibus contingat dilectos filios Petrum Romuli Missinensem ac Michaelem priorem Ecclesie Sancte Marie de Gudaber et Abumar Elzend, oratores carissimi in Christo filii nostri Constantini ([a]) imperatoris Ethiopum illustris, personaliter proficisci; Nos, cupientes eosdem oratores cum eorum comitiva et familiaribus in personis tam equestribus quam pedestribus usque ad numerum quindecim personarum necnon salmis, valisiis, libris, scripturis, rebus et bonis suis quibuscunque in eündo, stando et redeundo plena securitate et inmunitate ac favorabili tractatione gaudere, universitatem vestram etc. districte precipiendo mandantes quatenus prefatos oratores cum comitiva equitum et peditum, salmis, valisiis, etc. ut in aliis.

Datum ut supra [Rome, apud Sanctum Petrum] XIII° kalendas junii, pontificatus nostri anno quarto.

visa, S. Cousin Jo. Wernerii

[en marge] de Curia

2. *Ordres de paiement du* locumtenens *du cardinal camerlingue en faveur du* serviens armorum *Domenico di Carmignola.* Rome, 11 juin et Fabriano, 15 juillet 1450.

A. Rome, Archivio di Stato. Fondo camerale, 1ère partie. Reg. 831 (*liber primus bulletarum* du pape Nicolas V), f. 156v.

([a]) Nom de règne de Zar'a-Yâ'qob.

Nous complétons les parties omises par le scribe (sauf le lieu de la date) d'après un ordre de paiement, transcrit en entier, du 6 juillet 1450 (*ibid.*, f. 158v).

L'inscription correspondante dans les livres de comptes de la Chambre Apostolique se trouve aux archives du Vatican, *Intr. et Ex.* 419, f. 88v.

[en marge] pro Carmignuola

Jacobus etc. [Dei gratia episcopus Perusinus] in camerariatus et thesaurariatus etc. [Sanctissimi Domini nostri Pape officiis] locumtenens etc., (b) honorabili viro Roberto de Martellis etc. [pecuniarum Camere apostolice depositario, salutem in Domino. Vobis tenore presencium mandamus quatenus de pecuniis dicte Camere sine retentione] solvatis spectabili viro Carmignuole Sanctissimi Domini nostri Pape servienti armorum pro eundo ad Serenissimum Dominum Regem Aragonum de ipsius Domini nostri Pape mandato cum oratoribus indianis, florenos auri de Camera sexdecim quos etc. [in vestris computis admictemus].

Datum ut supra [Rome sub nostri secreti signeti quo utimur impressione] die XIa mensis junii MCCCCL, indictione XIIIa, pontificatus etc. [Sanctissimi Domini nostri] anno quarto.

Jacobus episcopus Perusinus, locumtenens

Phylippus de Piscia
[en marge] fl. XVI

B. *Ibid.*, f. 160.

L'inscription correspondante dans les livres de comptes de la Chambre Apostolique se trouve aux archives du Vatican, *Intr. et Ex.* 419, f. 91v.

[en marge] pro Carmignola

Jacobus etc. ut supra usque solvatis spectabili viro Dominico de Carmignola servienti armorum Domini nostri Pape pro expensis per eum factis de mandato Domini nostri Pape ambassiatoribus Presti Johannis de India ab Alma Urbe usque ad Regem Aragonum

(b) Cet *etc.* est superflu, le texte étant ici complet.

et pro vectura equorum eis accommodatorum pro eundo usque Neapolim in totum florenos sexagintatres auri de Camera quos etc.

Datum ut supra [Fabriani Camerinensis diocesis] die XV[a] mensis julii MCCCCL, indictione XIII, pontificatus etc. anno quarto.

Jacobus episcopus Perusinus, locumtenens

Phylippus de Piscia
[en marge] fl. LXIII

3. Littera passus *pour Georges Sur se rendant en Ethiopie avec un compagnon*. Rome, 21 janvier 1451.

Archivio Vaticano. *Reg. Vat.* 413 (*liber octavus bullarum de Curia* du pape Nicolas V), f. 330-330[v].

[en marge] A. de Florencia

Nicolaus etc. Universis et ad quos presentes nostre littere pervenerint, salutem etc.

Cum dilectus filius Georgius Sur diocesis Missinensis ad partes (c) transmarinas et maxime ad Ethiopiam accedere habeat; Nos, cupientes Georgium prefatum cum uno socio quem duxerit eligendum in eundo, stando et redeundo plena ubique securitate et favorabili tractatione gaudere, universitatem vestram et vestrum singulos requirimus et hortamur in Domino; subditis vero et officialibus nostris et romane Ecclesie ubilibet constitutis ac gencium armorum capitaneis et peditum conductoribus ad nostra et dicte Ecclesie stipendia ubicunque militantibus districte precipiendo mandamus quatenus prefatum Georgium cum ipsius socio, equis, valisiis, rebus et bonis eorum omnibus per nostra ac vestra territoria, passus, portus, pontes, flumina et loca quelibet tam per mare quam per terram transire, ire, stare, redire pro nostra et Apostolice Sedis reverencia absque solucione alicuius angarii, perangarii, fundinavis, datii, passagii, gabelle vel alterius cuiuscunque indicti vel indicendi oneris exactione libere permictatis nec eisdem vel equis, rebus et bonis predictis inferatis aliquam molestiam, iniuriam vel offensam aut aliam noxiam pravitatem nec ab aliis quantum in vobis fuerit permictatis inferri, quin potius eundem Georgium cum omni bonivolencia recipientes et humaniter pertractantes ei pro se, socio ac familiaribus et rebus huiusmodi de securo transitu, scorta et salvoconductu sic liberaliter pro-

(c) *Reg.* parte.

videre curetis quod exinde vestra possit devocio apud Nos et Sedem predictam non immerito commendari.

Datum Rome apud Sanctum Petrum, anno etc. millesimo quadringentesimo quinquagesimo, duodecimo kalendas (f. 330v) februarii, pontificatus nostri anno quarto.

Collationata, S. Cousin A. de Veneriis

[en marge] de Curia

4. *Indulgence plénière et indult de se confesser l'un à l'autre* in articulo mortis *en faveur de Georges Sur et de son compagnon de route.* Rome, 23 janvier 1451.

Archivio Vaticano. *Reg. Vat.* 413 (*liber octavus bullarum de curia* du pape Nicolas V), f. 330v.

La bulle est rédigée *in forma* « Provenit ». On trouvera le texte des parties omises par le scribe dans M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894, p. 307.

Nicolaus etc. Dilecto filio Georgio Sur laico Misinensis diocesis, salutem etc.

Provenit etc. Huic est etc. ut confessor etc. semel tantum in mortis articulo plenam remissionem etc. Propterea cum tu cum uno socio quem duxeris eligendum partes ultramarinas etiam usque Ethiopiam adire proponas, tibi ac ipsi socio tuo, casu quo in longinquis partibus existentes et in articulo seu gravi mortis periculo constituti sacerdotis copiam minime habere possitis, quatinus tu ac socius tuus prefatus corde contriti (d) alterutrum, hoc est tu socio tuo socius autem tuus tibi, peccata vestra, etiam si talia fuerint de quibus Sedes Apostolica foret merito consulenda, confiteri valeatis plenamque remissionem et absolucionem eorundem perinde consequamini ac si sacerdoti plenam ad id auctoritatem et potestatem habenti confessi fuissetis, apostolica auctoritate tenore presencium indulgemus. Nulli ergo etc. nostre concessionis. Si quis autem etc.

Datum Rome apud Sanctum Petrum anno etc. millesimo quadringentesimo quinquagesimo, decimo kalendas februarii, pontificatus nostri anno quarto.

gratis de mandato Domini nostri Pape

visa, S. Cousin V. Gregorii

(d) *Reg.* contritu.

The Cost of the Council of Florence

An unknown member of the Council of Basel, some time before the controversy about Avignon as the future seat of the Council, drew up a memorandum to try to forecast what joint discussions with the Greeks in Europe would cost. Two of the points he considered at some length were the expense necessary for the transportation and entertainment of some 700 Greeks and the problem of how to raise the money for it. He took into account the stipulations of the pact *Sicut pia mater* of 9 September 1434 entered into by the Council with the Greek ambassadors, which laid down that 15,000 ducats for the expenses of the Greeks while preparing to depart and 10,000 ducats to be deposited in Constantinople against emergencies in their absence were to be taken by the Council's envoys to Constantinople. Then, for large galleys for the passage of the Greeks and light galleys with 300 crossbowmen to defend Constantinople — their transport thither and six months' stay—, for the sending back of the two Constantinopolitan ships (which he considered would be cheaper than paying the wages of the crews for the months the discussions would last), and for the journey of the Greeks from the port of arrival to the seat of the Council by horse (he mentions 700 horses, which would have been nothing like enough), he allowed 46,000 ducats — in all 71,000 ducats to bring the Greeks to the Council. The discussions, he thought, would last at least a year; the cost of entertainment of the Greeks he assessed at 5,000 ducats a month — 60,000 ducats. For a further 6 months' stay of the bowmen and their galleys in Constantinople, for the transport of the Greeks back home and the return voyage of the bowmen and of the empty ships he calculated a cost of 55,000 ducats, which brought the total to 186,000 ducats, or roughly (so he says) 200,000 ducats to allow for a variety of expenses he had not included and the approximations he had made in guessing others. It is a very shrewd calculation and not far from the mark. When, however, he came to the problem

of how to raise so large a sum, he was not so happy, but still clear-sighted. The Indulgence, he noted, would not bring in half of that sum, and certainly not in time. If a Tenth were to be imposed, it would probably clash with the Indulgence, so that neither would be fruitful, and in any case it was unlikely that it would be paid, people would appeal to Pope against Council. His only positive suggestion was that the collectors of the Indulgence-money should be more active and should go off to their appointed spheres of action and busy themselves collecting [1].

In the event the problems faced by the author of the memorandum fell not on the shoulders of the Council of Basel (though this did in fact have great difficulty in trying to reimburse the citizens of Avignon for the expenses of the expedition to Constantinople of 1437) but on those of the Pope. And he found the case as difficult of solution as the unknown writer foresaw that it would be. How much in fact the Council of Florence cost to Eugenius cannot be exactly stated [2]. Fr. Georg Hofmann in his *Acta camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino* has published a long list of entries from the papal registers concerning payments made in connection with the Greeks. A few others can be found among the items listed by N. Jorga in *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle.* If these two sources are combined and the account is limited to cover expenses till the Greek return was paid for, the following results emerge:

	fl.	s.	d.
For the journeys of the Greeks and their entertainment	107,169fl.	23s.	6d.
For other Orientals.	2,117	5	6
For embassies to Constantinople, France, Nuremberg, etc.	12,749	35	
For various small expenses	1,538	9	
	123,574	23	

(1) Mansi 30, 1034 seq.

(2) Also because many known expenses were not booked in the registers of the Camera Apostolica; cf. A. Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV zur Geschichte des Florentinums* in Historisches Jahrbuch, München XIV (1893) p. 44.

This sum is barely approximate. The first item is probably fairly accurate. The second takes no account of e.g. Isidore's journey from Moscow to Ferrara (which took eleven and a half months) nor of his expenses on his return once he had left Venice: it covers only maintenance in Italy. Whether the third item includes the sums of 15,000 ducats and of the 10,000 ducats' deposit stipulated in the decree *Sicut pia mater* which Eugenius accepted is not clear, but there can be no doubt that he fulfilled the obligations there expressed, for Garatoni in a letter from Constantinople dated 20 October 1437 records that Zeno and Lupari, the two papal banking agents, had sent letters of credit for 30,000 ducats and had before that transmitted another sum of 1,666 ducats [1]. Certainly the last item falls far short of the mark, for there must have been a myriad of incidental minor expenses not covered by it. Then, too, the Pope must have subsidized a large number of the Latins occupied with the Council. He certainly paid 24 florins a month to four separate Religious Orders for the maintenance of six theologians of each from December 1437 onwards and 12 florins a month from at least 10 March 1438 onwards to four Servite theologians [2] and he must have helped, too, many a bishop (Cardinal Cesarini received a gift of 1000 florins on 16 July 1438 [3], and on 1 October 1938 40 florins were paid for the rent of the house where Garatoni lived [4]), abbot, doctor, master, if not with regular maintenance, at least with timely subventions. What all that would amount to is completely uncertain.

In the agreements made with the cities of Ferrara and Florence it was stipulated that the Pope and his 'family', the Emperor, the cardinals and the Treasurer of the Pope should have free lodging, while Florence went further and provided free habitation also for all the Greeks. The rest — prelates, notaries, officials of the Camera and the Curia, courtiers — were lodged at a rent established by a committee of four members, two from the Pope's side and two from that of the city. Heads of Religious Orders and theologians were to be lodged in religious houses, which also

(1) G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno,* Studi e Testi No. 46 (Roma 1926), p. 121.

(2) G. Hofmann, *Acta cam. apost.* etc., (Roma 1950), docs. 13, 14, 16.

(3) Ibid. doc. 45.

(4) Ibid. doc. 52.

were to take in cardinals and others. A further item in the agreements forbade any special taxes because of the occasion or the raising of existing taxes and dues. The price of commodities was fixed though it may be doubted if the price-list was adhered to when with such a crowd of strangers flooding the cities certain articles necessarily became scarce. Syropoulus at least laments that prices soon doubled (1); but he need not be taken too literally for he is out to paint as black a picture of the situation as he can.

The price-list for Ferrara is given in full by Fr. Hofmann (2), and it can serve to suggest an idea of the value of money at that time. The weight of gold in 123,500 florins of the Apostolic Camera would be 437,190 grammes (3). (The Cameral florin, it is true, was worth less than a Venetian ducat, but not than a Florentine florin (4)). At present rates for gold (5) (which, it must be allowed, is purer that the purest gold of that day) this weight of gold would be worth about £ 175,163. But that does not convey a just idea of its worth then, so it may be useful to follow up the suggestion mentioned above. Here are a few of the items included in the price-list of Ferrara:

1 lb. (6) of sucking veal	not more than	1 sol.
1 lb. of year-old veal	not more than	8 den.

(1) Syropoulus, *Historia vera unionis non verae* ed. R. Creyghton (Hagae-Comitis 1660) IV, 27, pp. 104-5.

(2) G. Hofmann, op. cit., doc. 21.

(3) Taking a florin as weighing 3.54 grs. — the original weight in 24 carat gold in 1252 — and I have found no evidence for thinking that it had changed. Cf. also H. Hoberg, *Taxae pro communibus servitiis*, Studi e Testi No. 144 (Città del Vaticano 1949) p. xi.

(4) There are many entries in the docs. published by Fr. Hofmann giving the equivalence between the Cameral and the Venetian florin, but none suggesting any difference in value between the Florentine and the Cameral florin. Cf. H. Hoberg, ibid.

A florin was divided into 50 solidi and a solido into 12 denarii, so that a denarius was one 600th of a florin and a solidum one 50th. In 1453 the Venetian ducat was worth 39 3/4 English pence and in 1455 40 3/4 pence, roughly i.e. 6 to the pound, so that a solidum would be somewhat less than an English penny and a denarius 1/15 of a penny.

(5) According to *The Times* of 25 Jan. 1956 gold stood at 249 sh. 2 ½ d. a fine ounce: a fine ounce equals 480 grains or 31.1028 grs.

(6) The actual weight of a medieval pound varied considerably, but in the XVth century in Ferrara it was probably equal to about 3/4 lb. (modern English) or 340 grs.

1 lb. of pork	9 den.
1 lb. of freshwater fish, of size less than 1 lb.	7 den.
1 lb. of freshwater fish, of size 1-3 lbs	10 den.
1 lb. of saltwater fish, of size less than 1 lb.	8 den.
1 lb. of saltwater fish, of size 1-2 lbs.	12 den.
1 lb. of saltwater fish, of size over 2 lbs	14 den.
Crabs per 100.	8 den.
1 lb. oil	16 den.
1 cartload of 125 bundles of softwood	15 sol.

To these items can be added two entries about rents — in Ferrara 40 florins were paid as the rent of a furnished house for the Bishop of Coron for seven months, i.e. 7 florins a month (1): in Florence 6 florins a month were paid for a house taken over by the Greeks (2). To appreciate the meaning of these figures one should be a housewife. But even those who are not such can get some idea of the relative values of money then and now. Veal at 1 1/15 pence a pound; 1 lb. of pork for 4/5 of a penny; medium sized saltwater fish at 8/9 pence per lb — on these figures the purchasing value of money then must have been some 40 to 50 times what it is now. So if the (roughly) 123,500 florins calculated earlier be taken as equal to 20,584 English pounds of that time and if that be multiplied by 46 (3), the result would be £946,864 of present-day value.

This sum, as suggested earlier, does not represent the complete cost of the Council to the Pope. Besides the other conciliar expenses which cannot be assessed, there would have been, too, multifarious calls on his purse. For instance, he could not forgo the custom of presenting a ceremonial sword at Christmas and a golden rose in Lent to some outstanding personage (Henry VI of England received the rose in 1444), and these, between 1435 and 1441, cost him some 1470 florins. Then in the year 1437-8 alone he paid more than 3,384 ducats for the rebuilding of Rome (4).

(1) G. Hofmann, op. cit., doc., 52.

(2) Ibid., doc. 97.

(3) Having referred a housewife's question to an English housewife, I am informed that an average price per lb. for veal is 3sh. 4d. and for pork 3sh. 8d., i.e. respectively 37 and 55 times the prices noted above. 46 is the average between 37 and 55.

(4) E. Müntz, *Les arts à la cour des Papes pendant le XVe et le XVIe siècle: Pt. I Martin V — Pie II* 1417-1464 (Paris 1878) pp. 56-63, 37.

And, of course, he had to meet the usual and regular costs of the upkeep of the Roman Curia, salaries of officials of all kinds both ecclesiastical and secular. A contemporary of Sixtus IV (1471-84) left a memorandum outlining the income of the papacy and its ordinary, administrative expenses, which Gottlob accepts as a fairly accurate assessment, if anything rather too generous in the calculation of income (1). According to this the Holy See received yearly 260,000 ducats from all sources and paid out 161,000 ducats apart from the personal expenses of the Pope, this when there were no extraordinary charges to meet such as special embassies or wars, and when the Pope was in peaceful possession of all his territories and receiving the usual revenue from them. The reign of Sixtus IV was not that of Eugenius IV, but there would have been a rough parallel if Eugenius' reign had been set in more happy times.

In point of fact Eugenius must have been far worse off than Sixtus. The Council of Basel had set itself to impoverish him so as to reduce him to surrender. Its reform decrees about taxation of all kinds and its suppression of the Annates, 9 June 1435, though they would not have been completely effective everywhere, were certainly adopted by France after the Pragmatic Sanction of Bourges of July 1438 and by Germany after the *Instrumentum acceptationis* of March 1439. But even before that, as well as after, Basel was running a Curia parallel to the Roman Curia and doing everything in the way of dispensations etc. that usually depended on the Pope. Piero da Monte in a *Memorandum ad Henricum VI Angliae* of November 1437 wrote: *Item omnia officia curie Romane instituerunt* (*Basilienses*) *ibi, videlicet vicecancellarium, qui signabat supplicaciones de iusticia, camerarium seu thesaurarium, clericos camere, auditores rote et alios curie officiales, quod nil aliud est quam indicere quoddam tacitum scisma* (2). The income from all those activities would go to Basel and not to Eugenius, and besides there must have been innumerable applicants who played off Pope against Council and Council against Pope and paid neither.

(1) A. Gottlob, *Aus der Camera Apostolica des 15 Jahrhunderts* (Innsbruck 1889) p. 253 seq. This gross income compares unfavourably with that of many of the big Italian cities of that day (p. 257).

(2) A. Zellfelder, *England und das Basler Konzil* (Historische Studien Hft. 113; Berlin 1913) p. 329.

Then too, in Italy itself the Pope was deprived of much of the revenues that would normally in times of peace have flowed into his exchequer. Hardly was he enthroned when the Colonna family about Rome revolted and only hard fighting reduced them to capitulate. But the papal Condottiere Nicolò della Stella, known universally as Fortebraccio, was so ruthless and brutal that Eugenius replaced him by another, Michele Attendolo, which drove Fortebraccio to ally himself to the Pope's enemies and the rebellion broke out afresh. Meanwhile, with the Patrimony of St. Peter thus invested and the Pope himself virtually a prisoner in Rome, Francesco Attendolo surnamed Sforza, another Condottiere in the service of Milan who claimed also to be the ' Captain of the Church ' appointed by the Council of Basel, by a rapid campaign of a couple of weeks possessed himself of the March of Ancona and advanced into the Romagna and Umbria. In this situation Eugenius chose the lesser of two evils. He bought off Sforza by granting him the title of Marquis of the March of Ancona and Gran Gonfaloniere (Standard-bearer) of the Church, letting him keep, as his ' Vicar ', the places he had conquered in the Patrimony of St. Peter and in Umbria (25 March 1434) (1). The Duke Filippo Maria Visconti of Milan, who was behind all these attacks on the papacy as, so he said, the agent of the Council (and he had letters to show for this, nor did the Council to which he reported his victorious campaigns ever repudiate his claim), soon found another brilliant Condottiere to replace the defecting Sforza, Nicolò Piccinino, who hastened to join forces with Fortebraccio round Rome. On 29 May the Romans, oppressed by the famine that resulted from the continuous warfare in the Campagna and incited by the propaganda of the Duke of Milan, Fortebraccio and Piccinino, broke into open revolt. On 4 or 5 June 1434 Eugenius fled in disguise down the river to betake himself to Florence. In July of the same year troops from Milan, reinforced by Piccinino and his band from Rome, occupied the Romagna and on 28 August defeated the papal forces united with Florentine and Venetian troops, when some of the best of Eugenius' generals, Pietro Gianpaolo Orsini and Nicolò da Tolentino, were taken prisoner and

(1) By the treaty of 19 Feb. 1439 Eugenius ceded to him also Assisi, Cerreto, Visso and all the territories he should take from the Duke of Foligno: N. VALOIS, *Le Pape et le Concile* II (Paris: 1909) p. 274, n.2.

not more than 1,000 of the papal cavalry escaped. It looked as if Florence, the traditional friend of Eugenius and the avowed enemy of Milan, might have to come to terms with the Duke Filippo Maria. For the next few years however things went better with the Pope, but only at the cost of continuous fighting. The rebellion of Rome was at an end by 27 October 1434 but the campaign against the leading families behind it was savage and went on for years, complicated by attacks of the Prince of Aragon on Naples, which were foiled by the military astuteness of Vitelleschi, who was Eugenius' chief general around Rome. In the Romagna other papal condottieri gradually reduced the cities to obedience, till in 1438 Piccinino, profiting by the Pope's choice of Ferrara for his Council to the delusion of the citizens of Bologna, exploited the discontent of the Bolognese to take that city and others like Forlì and Imola. What all this meant in loss to the papal exchequer cannot be counted.

In the memorandum on papal income mentioned above, of the total of 260,000 ducats there assessed as incoming revenue, 12,000 are calculated as coming from the March and Romagna, 6,000 from Perugia, 4,000 from the Patrimony, 4,000 from Bologna, 4,000 from Ferrara, 1,400 from Urbino, 1,000 from Faenza, 750 from Pesero, 1,000 from Forlì, 300 from Imola, from Rieti and Norcia, 1,500 — a total of 35,950 ducats. Moreover the customs of the Patrimony and Rome on cattle were responsible for a further 40,000 ducats which brings the total to 91,950 ducats, that is, more than a third of the gross revenue. With the conditions prevailing during the first ten years of Eugenius' reign much, if not most, of those 91,950 ducats of annual revenue would never have reached the papal coffers. But that is not all. During all that time money was flowing out in vast quantities to pay the pontifical troops. Condottieri fought for a living and they and their mercenary troops had to be paid. The usual monthly salary of a fully-armed footsoldier was 3 ducats, of a cavalry man with his horse or horses 8 to 10 ducats a month, and officers were paid at correspondingly higher rates [1]. Gottlob lists 13 contracts entered into by the Camera Apostolica with condottieri in Eugenius' first year as Pope for bodies of infantry and cavalry of

[1] A. Gottlob, *Aus der Camera* etc., p. 123.

different sizes [1]. A contract made with Sforza on 29 November 1434 renewing a previous contract of 21 March of the same year, by which that general bound himself and all his troops of 800 cavalry, each with three horses, and 800 infantry to the papal cause for one year, obliged the Camera Apostolica to pay 10,500 ducats down and 50,000 more at the end of a month [2]. The same author mentions some items for 1441, which can serve to illustrate what must have been going on regularly in the previous years — 14,566 gold ducats for troops on 31 March; 22,592 fl. 12 sol. 6 den. on 27 May; 19,190 fl. on 30 June [3]. Other accidental expenses were involved too. In 1438 Piccinino asked the Pope for a loan of 5,000 ducats which Eugenius hastened to give, hoping to suborn him from his allegiance to Milan; the only result was the loss of the cities of the Romagna at the end of the same year, left unfortified because no longer considered threatened [4]. In 1434 Eugenius made a vulgar but successful condottiere, Baldassare da Offida, a knight and granted him a pension of 25 fl. a month [5]. There must have been many Offidas in the course of the reign of Eugenius, who tended to reward material success independently of considerations of personal character.

Where did the money for all these activities come from? This is a question more easily asked than answered. In the Bull of 1 September 1438 by which Eugenius imposed a Tenth in favour of the work of union, he justifies his action by declaring that he has already expended 80,000 ducats on the Greeks and was paying at the rate of 5,000 ducats a month [6]. Assuming the monthly cost of the two ships permanently at the Byzantine capital as 1,200 ducats (which is probably an underestimate)

(1) A. Gottlob, op. cit., p. 124.

(2) Ibid. p. 125: he had received 6,000 ducats from the Pope only a few months before for troops for the retaking of Rome; cf. B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Studi e Testi No. 48 (Roma 1927), p. LXIX.

(3) A. Gottlob, op. cit., p. 126.

(4) L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* 2nd edit. Tom. XXXIII Pt. I, pp. 50-1.

(5) N. Valois, op, cit. II, p. 87.

(6) G. Hofmann, *Epist. pontif.* etc. (Rome 1940-6) doc. 150. N. Jorga, op. cit., II, pp. 351-2 gives the same figures as contained in a papal letter of 9 April 1438.

and the pay of the force of crossbowmen as about 1,000 ducats, the upkeep of the papal troops at Constantinople would have come to about 2,200 ducats a month (1). The maintenance of the Greeks while in Ferrara cost the Pope a minimum of 1, 700 fl. per month and as there he had besides to foot the bill for their lodgings, he was probably not far off the mark in assessing the monthly cost for the Greeks alone at 5,000 ducats (2). The result of all these payments was, as the Bull referred to above hinted delicately, that the papal exchequer was bankrupt: *ne Ecclesiam in promissis deficere tantumque bonum neglegi defectu pecuniarum contingat* (3). It was stated a little more openly in a letter of 24 September 1438 appointing John of Taranto and Antonio of Urbino as collectors of the Indulgence published the same day because *graves expensas subierimus et multo maiores quam suppetant facultates*...; (4) and even more bluntly in an earlier letter dated 6 July 1438 appointing the Abbot Bartholomew collector for Venetian territory: *magna subierimus onera expensarum, nunc adeo temporum causante malicia sumus pecuniis exhausti atque exinaniti, ut necessitas nos, non voluntas, impellat ut fratres et filios excitemus,* and exhorting him to get by gift or loan on whatever conditions he thought fit financial help from the prelates of the district (5).

In point of fact Eugenius had been carrying on with borrowed money already for some time. On 17 April 1438 he acknowledged and gave security for a loan of 10,000 florins of gold lately advanced by the brothers Cosimo and Lorenzo Medici (6). A few months later (probably at the end of August) he applied to Venice for a loan of 20,000 ducats, though whether he received it is not disclosed by the published document (7). On 5 June 1439 he acknowledged his obligation both to Florence and to Venice for loans lately

(1) Syropoulus reports the Emperor as telling the Pope in about May 1439 that he owed 11,000 florins for the upkeep of those forces at Constantinople (op. cit., VI, 3, p. 220).

(2) Cf. J. Gill, *The ' Acta ' and the Memoirs of Syropoulus as History* in Orientalia Christiana Periodica XIV (1948) p. 333 seq.

(3) G. Hofmann, *Epist. pont.* etc. doc. 150.

(4) Ibid. doc. 151.

(5) Ibid. doc. 146.

(6) Ibid. doc. 138.

(7) G. Hofmann: *Acta cam. apost.* etc. doc. 48.

made of 10,000 ducats from each (1). On 11 July he wrote to Venice about an exchange he had transacted with the brothers Medici for 6,000 florins to pay for the ships of the returning Greeks (2), and on 9 October 1439 he offered half the revenues of the Camera Apostolica as security for 12,000 ducats to be paid by the Medicis in Constantinople for the upkeep of the papal troops defending that city (3).

Loans, however, are only a temporary expedient and have to be repaid. For this Eugenius saw no better way than that suggested by the unknown memorandum-writer of Basel — to make the most of the Indulgence that the Baseler had promulgated on 14 April 1436. In point of fact as soon as he learnt that the Greeks had elected to travel in his ships to his Council and not to Basel he claimed the money contributed by the faithful for the work of union of the Churches. A letter written in Bologna on 4 December 1437 declared that, lest the money so collected should be diverted to other uses and the intention of the donors be frustrated, ' we arrest and sequestrate the said sums of money and decree that they are arrested and sequestrated ': those in whose power the sequestrated money lay were threatened with dire penalties if they did not observe the above declaration; archbishops, bishops and princes were required and exhorted to obey it (4). A couple of months later, following up a suggestion put forward in the session of 11 February, Eugenius re-issued the above letter on the same day that in solemn session (15 February) he condemned again the remnant of Basel in the Bull *Exposcit debitum*.

To implement his sequestration of the Indulgence-money he appointed collectors. These were probably special and supernumerary collectors, for he had his ordinary collectors already in many, perhaps all, countries. In England, for example, Giovanni Obizzi had been collector since 1427 (5) and the better known

(1) G. Hofmann, *Epist. pont.* etc. docs. 174, 175. T. Frommann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, (Halle a/S. 1872) p. 37 also mentions these but assigns them to the wrong date, having misread *iulii* for *iunii*.

(2) G. Hofmann, *Epist. pont.* etc. doc. 194.

(3) Ibid. doc. 221.

(4) Ibid. doc. 103.

(5) A. Zellfelder, op. cit., p. 206.

Piero da Monte was collector there and papal Nuncio from 1435-1440 [1]. On 10 February four such collectors were appointed, with no particular territory being specified as their field of activity [2]. On 6 July the Abbot Bartholomew was allotted to the territory of Venice. On 31 July 1438 Louis Archbishop of Rouen was praised for having carried out the sequestration in his area and instructions were given as to how to transmit the money to the papal exchequer: on 17 October 1439 the same prelate was empowered to enforce the handing over of such money by ecclesiastical penalties. On 24 September Eugenius himself promulgated an Indulgence for those who assisted by their alms the work of union [3] and made such highly placed ecclesiastics and faithful supporters of his as the Archbishop of Taranto and the Bishop of Urbino collectors of its proceeds [4]. On 23 March 1439 the Pope allowed half of the money collected in the Duchy of Burgundy to be given to the Duke in gratitude for his support and to defray the expenses of his embassy at the Council [5]. Collectors to Castile and León were appointed six days later [6]. The Pope was at least not inactive, therefore, in trying to put to its proper use the pious gifts of the faithful. But how much in point of fact came to hand to relieve his necessities is unknown. Gottlob was of the opinion that very little of it reached him [7]. With France and Germany neutral, and the German princes certainly ' freezing ' the collections against both Basel and the Roman Curia, and Poland finding that too good an example to be missed [8], with Castile following France, and Aragon and Milan hostile to Eugenius, it is more than likely that Gottlob's judgement, founded on the registers of the Apostolic Camera, is just. England, however, was an exception. Piero da Monte in a letter of April 1438 wrote that he had forwarded 600 ducats to the Camera Apostolica; loaned 200 to the papal Nuncio, Antonio of Urbino; transmitted

(1) G. Hofmann, *Briefe eines päpstlichen Nuntius über das Konzil von Florenz* in Orientalia Christiana Periodica V (1939) p. 407 n. 1.
(2) G. Hofmann, *Epist. pont.* etc. docs. 116-9.
(3) Ibid. doc. 152.
(4) Ibid. doc. 151.
(5) Ibid. doc. 172.
(6) Ibid. doc. 173.
(7) A. Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern* etc. pp. 52-3.
(8) *Monumenta conciliorum generalium* (Vindobonae 1886) III, p. 116.

636 through his brother in Venice; sent 1,300 by messenger to Italy and had lent a further 200 to a Roberto Cavalcante (another papal official) (1). Later (May 1440) he speaks of having sent within three months after 9 January 15,000 ducats of Indulgence-money to Italy, a sum afterwards increased to 16,000 (though Piero himself was made later to restore 1,800 ducats that he was accused of having embezzled) (2). All the same, this needed royal permission and he would not have dared do it without — *non audet absque speciali licentia in hac parte* (3).

As the year 1438 wore on and Eugenius was finding his position with regard to money more than ever difficult, he employed other means too to ease the situation. Towards the end of May 1438 he decreed that bequests and legacies made in general terms for the poor, without any definite object or person being specified, should be devoted to the maintenance of the Greeks (4). On 11 June 1438 he granted an Indulgence under the usual conditions to such as should visit the chapel Montroland (in the diocese of Besançon) on the feast of Pentecost and give an alms for its needed reconstruction; but half of the contributions should be sent to him for the Greeks (5). Twelve days later he allotted to the Camera Apostolica one year's income of the episcopal *mensa* of the diocese of Posen, at that time vacant (6). On 4 October of the same year he alienated the revenues of the vacant churches of Seville and León for the same purpose and appointed an apostolic collector for them (7). On 17 August 1439 he did the same with regard to the church of Massa, then vacant (8). But he had already on 1 September 1438 taken a more important step, though, I imagine, with great reluctance since he had waited so long before doing it, and perhaps with no very sanguine hopes but rather as a counsel

(1) J. Haller, *Piero da Monte* (Rome 1941) p. 58. Eugenius had to invoke the aid of the Doge of Venice to get hold of the sum that Piero sent via his brother (Ibid. Beiträge docs. 9,10).

(2) Ibid. p. 108.

(3) Apropos of a royal licence of April 1440: A. Gottlob, *Aus der Camera* etc. p. 201.

(4) G. Hofmann, *Epist. pont.* etc. doc. 142 bis.

(5) Ibid. doc. 143.

(6) Ibid. doc. 145.

(7) Ibid. doc. 154.

(8) Ibid. doc. 205.

of despair. He imposed *hoc sacro approbante concilio* on the universal Church a Tenth, or rather he declared that the Tenth earlier imposed by Basel but not to be enforced till the actual arrival of the Greeks should now be exacted and from everybody no matter what their privileges (1). Collectors for it were appointed at any rate for Hungary and Portugal (2). The revenues from that would have helped towards the maintenance of the Greeks while they were in Italy But Eugenius' burdens did not cease with their departure, though now he had a happier message to deliver, for he could proclaim the joyous news that the long-hoped for union had actually been achieved. That is the tenor of his two letters to the Church, one of 5 August 1439, the other of 7 October of the same year (3): ' The all-merciful God has deigned to assist us labouring untiringly in this most holy work. For He granted that those who were divided from us by such vast distances of sea and land should after toils, trials and many dangers reach this Apostolic See and the Roman Church. In the first place our most dear son in Christ John Palaeologus illustrious Emperor of the Greeks and Joseph Patriarch of Constantinople of happy memory with a large following of metropolitans, bishops, prelates, clerics, nobles and others, these as well as the procurators of the three patriarchal Sees of Alexandria, Antioch and Jerusalem and the envoys of the Emperor of Trebizond, of the Georgians, of the Ruthenians and Wallachians and of other nations he has led to us in like manner '. The discussions had lasted fifteen months. The Fathers of the Council had laboured day and night. ' Wherefore the Lord heard and gave ear to our prayer; for His glory appeared on His people and it was brought about by His disposition that they who for well-nigh five hundred years had been divided from the Western Church now should agree in one profession of faith with us as is manifestly contained in the decree lately composed on this and promulgated in solemn session '. Great and indeed unbearable expenses have been incurred for this and for the return of the Greeks and now for the defence of Constantinople in accordance with an agreement entered into. So the faithful are invited to partake in this great work and for those who do so,

(1) Ibid. doc. 150.
(2) Ibid. doc. 153.
(3) Ibid. docs. 201. 220.

contributing the value of the salary of a crossbowman for one or more weeks according as their means allow, the Pope grants an Indulgence on the usual conditions.

The Fathers of Basel took in bad part another of Eugenius' expedients to raise ready money and made it the forty-fifth of the 150 charges that they formulated in the case that they were maturing against him during 1438 — his alienation of papal property (1). As regards their facts they were in the main right. Sforza had been left in possession of the whole province of Ancona and other cities such as Todi, Gualdo and Corneto, to rid the Holy See of a dangerous enemy and deprive Milan of a redoubtable general. In June 1436 Nicolò d'Este received the three cities of Lugo, Massa and Zagonara, as a gift according to the Bolognese chronicler (2), but a Ferrarese chronicler records the price paid for Lugo — 14,000 ducats and 100 moggia of corn — and so probably all three were sold to provide funds for the forthcoming council (3). Towards the end of 1437 there was such a strong rumour current that Eugenius had thoughts of selling Avignon that the Fathers of Basel took it under their own protection (4). In September 1440 Massa (regained from hostile occupation) and Bagnacavallo were acquired by the Marquis of Este for 11,000 ducats (5), and six months later Florence took over Borgo S. Sepolcro to cancel a debt of 25,000 florins loaned on various occasions to the Pope, until such time at least as that sum was repaid in money (6).

Syropoulus in many parts of his *Memoirs* laments the miserable conditions to which the Greeks in Ferrara were reduced because the agreed monthly maintenance allowances were not forthcoming to them from the Pope, and there can be doubt that he had good reason for his complaints. But what he did not, and indeed would not, understand was that Eugenius was doing his best and that if he did not pay on the appointed days it was only because he had not the money to pay with. The Greeks themselves were

(1) *Monumenta conciliorum generalium* III, p. 86.
(2) MURATORI, op. cit., XXXIII I, p. 47.
(3) Ibid. XXIV VII, p. 22.
(4) *Monumenta Conciliorum generalium* II pp. 1024-5.
(5) MURATORI, op. cit. XXIV VII p. 25.
(6) 24 Feb. 1441, G. HOFMANN, *Epist. pont.*, doc. 246.

in no small measure to blame. The papal ships had arrived at Constantinople in the first days of September; yet it was not till 27 November that the Greeks embarked. Then they pursued their leisurely way to Venice taking more than two months for the voyage and arriving only on 8 February. It was another month before they reached Ferrara and a further eight months before they would consent to begin the doctrinal discussions of the Council proper, despite the urgent prayers of the Pope and their own growing discomfort. By that time the Pope was living from hand to mouth and for the most part on borrowed money. He gave them their allotted portion when he could and before they went to Florence he had paid his debts to them. In Florence the situation was different. One of the attractions held out by the Pope to overcome the Greek reluctance to transfer to that city was that there they should have a ' bank ', i.e. that the payment of their allowances should be direct and not dependent on his Camera (1), and that was one of the conditions specified by them in their final acceptance of the proposed move of the Council. And they had it and yet their payments were still always in arrears, though now not because the Pope was to blame but because the Commune of Florence for some reason (which was not a lack of ready money) was at fault. Frommann, following Syropoulus, nevertheless lays this neglect still at the Pope's door, yet he himself publishes documents that suggest the contrary (2).

What happened would seem to be this. On 28 April 1439 the city council of Florence deliberated: ' That the aforesaid Greeks after their arrival have received no money for their expenses in the city of Florence and that the aforesaid magnificent lords (i.e. the *Priores* etc. of the city) were requested on the part of the Supreme Pontiff that for the monthly payment and for the restitution of the 1,200 florins expended for their journey, payment should be made in accordance with the agreement entered into . . .

(1) As the Emperor explained it to them: ' so that each might receive his allowance when he wanted from the bank, without any reference to the Pope, but he could send his own servant to the bank whether at the completion of the month or about half-way through it or weekly and receive his allowance as each wanted ' (SYROPOULUS, op. cit., VII, 12, p. 207).

(2) T. FROMMANN, op. cit., pp. 36-7. The docs. are given at greater length by G. HOFMANN, *Acta cam. apost.* etc. docs. 72, 88.

wherefore the Camera-officials are held and must ... give and pay 1,200 florins for the expenses of the journey of the Greeks from Ferrara to Florence, and also 1,700 florins per month for four months beginning the 15 February last for the expenses of the Greeks while they will be in Florence, and the payment should be made to him or those ' agents on whom the *Priores* etc. had decided. However a month passed before this decision was implemented, for it is only on 18 May that the Register of *Uscite* (No. 268) of the Treasury of Florence records the payment to Cosimo and Lorenzo de' Medici of 1,200 florins for the journey, of 3,400 florins for Greek expenses for two months beginning 15 February at the rate of 1,700 florins a month, and of 1,700 florins for a third month -- in all 6,300 florins (1). On 22 May Syropoulus notes the payment to the Patriarch of 1,208 florins as the allowance for two months (2) and on 13 July the Camera Apostolica paid to the brothers Medici 1,208 and 2,212 florins remitted by them to the Patriarch and the Emperor respectively for their maintenance for two months up to 22 May (3). On 22 August the Commune of Florence again discussed the case of the Greeks and authorized the expenditure of 3,400 florins for their expenses during their stay in Florence ' beyond the four months paid at other times ', to the same agents as before, provided that the Pope accepted this in complete quittance of the obligation entered into by Florence in respect of the Greeks (4). Again there was delay in putting this decision into execution, for the Register of *Uscite* reports the payment on only 30 September to Cosimo and Lorenzo Medici of 1,700 florins for the fourth contribution to the Greeks on the authority of the decision taken in April and of 3,400 florins in pursuance of the decision of August for the fifth and sixth months of Greek expenses in Florence (5). According to Syropoulus the Greeks received no maintenance after 22 May till the day of their departure in July when they were paid for five months (6). He does not state what the sum paid

(1) N. Jorga, op cit., II, p. 33.
(2) Syropoulus, op. cit., IX, 2, p. 251.
(3) G. Hofmann, *Acta cam. apost.* etc. doc. 76.
(4) Ibid. doc. 88.
(5) N. Jorga, op. cit., II, pp. 34-5.
(6) Syropoulus, op. cit., X, 17, pp. 306-7.

was, and as maintenance for at the most only four months was due, he is probably mistaken in giving the number as five, perhaps by counting a possible viaticum as a monthly payment. The Camera Apostolica reimbursed the Medicis on 24 October.

From these documents it appears that the authorities of Florence recognised that the responsibilty for the upkeep of the Greeks while in Florence rested with them and that they used the merchant-bankers, the brothers Medici, as their agents, who because of the delay of the Commune first to authorise payments and then to implement their decisions had to advance money at the end from their own resources to cover the debts of the city before the Greeks departed. But there still remains some mystery about the money for the third month, authorized in April and delivered to the Medicis in May, but apparently not handed over to the Greeks till July.

However that may be, despite his financial straits, Eugenius did not let the Greeks depart with anything still owing to them. He had contracted to bring them to Italy, to maintain them while there and to restore them once again to their homeland at his own expense. He fulfilled his contract even if with unfortunate delays. They took their treasures back with them to Constantinople (1), but he had yet in large measure to foot the bill.

(1) Syropoulus (Ibid.) says that the first party of Greeks to leave Florence received payment for 5 months at the very moment of their departure, so they cannot have had bad debts to pay off and must have set out home comparatively well off.

Maior fuit, rex amplissime, opinione omnium impensa, maior diligentia magni Eugenii pontificis nostri; quam perducendis Florentiam septingentis cum Ioanne Palaeologo Graecis; quam ipsis importunis inverecundisque magis quam famelicis in itinere et in Italia pascendis; quam donandis ornandisque semper hiantibus tam malo quam magno auri profluvio consumpsit (Biondo Flavio, *Ad Alphonsum Aragonensem ... de expeditione in Turchos*, 1 Aug. 1453, in B. Nogara, op. cit., p. 37.

' For they were in receipt not only of the money for maintenance but of much more, so that they returned to their homeland rich ' Joseph of Methone, *Reply to Mark Eugenicus' Judgement on the Council of Florence*, PG 159, 1080 C.

Syropoulus reports that in the Patriarch's effects after his death there were found 500 florins, the equivalent, that is, of 20 months' maintenance grant (op. cit., XI, 4, p. 318): and that the Metropolitan of Cyzicus on the day of his departure found his monastic habit and a sacred pyx

Eugenius had no love for money; perhaps he had no real idea of its value. Before becoming a monk of the monastery of S. Giorgio d'Alga in Venice he gave away the rich patrimony of 20,000 ducats he had inherited from his father. As Pope he was so open-handed and so generous in his charities to all who appealed to him as to be an embarassment to his secretaries who had to keep him solvent (1). He lived very abstemiously, drinking no wine but only sugared water and eating once a day, preferably fruit and vegetables, and that at no fixed hour but as he felt the need (2). Yet he was enough of an Italian and Venetian to appreciate and love articles of beauty and the pomp of ceremony. In 1431 he paid only 49 florins 24 solidi and 8 denari for a tiara, but 7,053 florins and 22 solidi for baldachinos and hangings, for his coronation. In 1441, however, he commissioned the famous Florentine artist Ghiberti to make him a new tiara, which Ghiberti himself described in these words: 'Pope Eugenius came to live in the city of Florence. He had me make a mitre of gold, which weighed, the gold of that mitre, 15 pounds; the stones weighed 5 ½ pounds. They were estimated by the jewellers of our parts as worth 38,000 florins. There were balas rubies, sapphires, emeralds and pearls. There were in that mitre six pearls as big as nuts: it was adorned with many figures and very many ornaments. There is on the front a throne with many cherubs round about and a Nostro Signore in the middle; similarly behind, a Nostra Dama with the same cherubs round about the throne. There are in niches of gold the four evangelists and there are many cherubs in the border around the bottom. It was made with great magnificence' (3).

missing -- of no value to thieves -- though 'plenty of silver objects' that thieves could have sold were not touched. But the whole story is a bit suspect because Syropoulus also states that Cyzicus' baggage had already been consigned to the baggage-bearers (op. cit., XI, 1, pp. 312-3).

(1) Eugenius like other popes had a private treasury besides the public Camera Apostolica. Cf. P. D. Partner, *Camera Papae: Problems of Papal Finance in the later Middle Ages* in the Journal of Ecclesiastical History IV (1953) pp. 55-68.

(2) Vespasiano da Bisticci, *Vita Eugenii* in A. Mai, *Spicilegium Romanum* I (Romae 1839) pp. 5-23.

(3) E. Müntz, op. cit., pp. 56, 64, 53.

By 1442 Eugenius had, perhaps, a certain right to symbolize the joy and satisfaction he felt for the success that had crowned his efforts in spite of all obstacles, a satisfaction that would assuredly have had a general echo in many parts of the Church. Henry of England had written to him on 3 October 1439 that he had ordered public thanksgivings '*processiones, letanias ac orationes publicas per loca nostrae ditioni supposita* and four months later had expressed himself again in the same sense, this time for the added triumph of the reconciliation of the Armenians (1).

J. Gill, S, J.

(1) Thomas Bekynton, *Official Correspondence of Thomas Bekynton*, ed. G. Williams (London 1872) vol II cciv p. 49, ccxv (8 Feb. 1440) p. 51.

Hospitaliers et Navarrais en Grèce
1376-1383
Regestes et documents

Introduction

Parmi tant d'épisodes mal connus de l'histoire de Grèce au moyen-âge l'un des plus obscurs est sans contredit l'établissement en Achaïe de la Compagnie d'aventure navarraise, qui domina la principauté pendant les vingt dernières années du XIVe siècle. Grâce aux découvertes de A. Rubió i Lluch dans les archives de Pampelune et de Barcelone, la préhistoire, si j'ose dire, de la Compagnie, est aujourd'hui assez bien connue. Les Navarrais et Gascons qui la composaient s'enrôlèrent dans l'armée que Louis d'Évreux, comte de Beaumont-le-Roger, frère de Charles II, roi de Navarre, envoya en 1376 conquérir Durazzo et le *regnum Albaniae*, dot de sa femme, Jeanne d'Anjou [1]. Ses hommes enlevèrent la place, mais sa mort, survenue le 14. VIII. 1376, les laissa sans « seigneur ». Ils envoyèrent un des leurs offrir leurs services à Pierre IV, roi d'Aragon. La réponse royale, du 21.VI.1377, et une lettre du roi d'Aragon à celui de Navarre, du 23 suivant, nous apprennent que les routiers étaient toujours à Durazzo et qu'ils formaient quatre compagnies (*societates*), sous les ordres de Mahiot de Coquerel et de Pierre de Laxague, chevaliers et chambellans du roi, de Jean d'Urtubia et de Garro, écuyers. Nous ignorons ce que devinrent Pierre et Garro. Les deux autres ne passèrent pas en Aragon, mais en Grèce. Voici comment. Les Hospitaliers de

[1] K. M. Setton, *Catalan Domination of Athens (1311-1388)*, 1948, Cambridge, (Mass. U.S.A.), 125-129, avec ample bibliographie. — Voir à la fin de notre introduction, p. 327, les titres complets des ouvrages cités en abrégé.

S. Jean occupaient alors la principauté d'Achaïe, que la princesse, Jeanne I[ère], reine de Naples, leur avait donnée à bail. A la fin de l'année 1377, le grand-maître, Jean Fernandez de Hérédia, partit en guerre contre Jean (Gjin) Bua Spata, despote albanais d'Arta en Épire. Le 24 avril 1378 il se trouvait à Vonitsa, en Acarnanie. A ses côtés était fr. Gaucher de la Bastide, prieur de Toulouse. Ce dernier, au cours de l'année, à une date non précisable, enrôla au service de son Ordre Mahiot de Coquerel, avec ses cinquante hommes, et Jean d'Urtubia, avec sa compagnie de cent hommes. C'est ainsi que les Navarrais entrèrent en Grèce. Quand ils eurent servi leur temps, ils restèrent dans le pays. A quel titre, dans quelles conditions, nous l'ignorons. On suppose d'ordinaire qu'ils s'en emparèrent par une conquête violente, au service de Jacques de Baux, prétendant à la principauté. La lecture et l'étude du premier document que nous publions, oblige à reviser, sur ce point et sur plusieurs autres, l'histoire de la Compagnie. Pour frayer la voie à cette révision, difficile autant que nécessaire, nous avons compilé une série de regestes, et nous publions quelques documents inédits, en les annotant quand c'est nécessaire et possible. Cette méthode a paru préférable, parce que, si le retour périodique aux sources est toujours utile en histoire, c'est une nécessité vitale quand il s'agit de la Grèce après la quatrième croisade. En effet, l'historien qu'on a coutume de suivre, quand il s'agit du simple *exposé des faits*, ne mérite pas la confiance dont il jouit depuis près de 90 années. Charles Hopf a raconté l'histoire de la Grèce médiévale en très grande partie d'après des sources inédites, ou bien rares et d'accès difficile. Quoi d'étonnant qu'on l'ait cru sur parole, parfois en faisant de nécessité vertu? (1) Mais une pratique prolongée de son ouvrage, accompagnée d'un souci constant de vérifier ses dires, montre, et montrera tous les jours davantage, combien grand y est le nombre des affirmations gratuites, des hypothèses sans fondement, des erreurs positives, parfois en contradiction flagrante — et inavouée — avec les sources citées en note. Voilà

(1) Ce doit être le cas de M. Jean Longnon, qui a publié l'ouvrage de G. Recoura, *Les Assises de Romanie*, Paris, 1930, où l'auteur, mort prématurément, porte (p. 11) un jugement sévère, mais juste et bien motivé sur la *Geschichte Griechenlands* de Hopf. Malgré cet avertissement, M. Longnon, dans son histoire de l'empire latin, s'appuie plus d'une fois sur l'autorité de Hopf, surtout pour le XIV[e] siècle, et — faut-il le dire? — son livre n'y gagne pas.

une accusation grave, qui aura d'autant plus de peine à se faire accepter qu'elle implique un corollaire fâcheux: l'obligation de ne jamais citer Hopf sans le contrôler par les sources. Essayez de suivre cette règle et vous verrez si c'est facile. Il faudra du temps, et des efforts prolongés et convergents, pour éliminer la masse d'erreurs, petites et grandes, répandues et répétées dans des dixaines d'ouvrages, dont quelques-uns portent des noms d'auteurs qui font autorité en leur domaine. Et combien il est difficile parfois de réfuter une seule erreur, qu'il eût été facile d'éviter au début, avec un peu de prudence et de bonne volonté! Pour montrer à la lumière d'un seul exemple, la *nécessité* du contrôle, nous donnons ici, tout au long, les sources d'une affirmation de Hopf, l'exposé qu'il en a tiré, et celui de 7 auteurs qui l'ont suivi. Le lecteur pourra se former un jugement, sans compulser onze volumes, que personne, sans doute, n'a sous la main tous ensemble. Il s'agit de l'affirmation que Jeanne Ière, reine de Naples, princesse d'Achaïe, donna la principauté à son quatrième mari, Othon de Brunswick:

I

In questo anno medesimo 1376. ali 25 de Marzo, et fo la festa dela Annontiata, venne messer Odo marito de la Regina gioanna in Napole, et pigliato con lo palio, et portato in castello novo, et lla fo inguadiata, et la notte messer Odo dormi con la mogliere (1).

. . . . .

Ali 26 de augusto torno messer Odo con le galee in Napoli, et aduxe con esso uno suo frate et chiamavase messer Baldasar, lo quale prese per mogliere la disposta figlia del conte di fundi (2).

. . . . .

Et in questo Anno la Regina dono lo Principato de taranto ad suo marito, lo quale le nce posse Capitanio, et Castellano ad sua posta.

Diurnali Monteleone, p. 12b, 16-21 et 28-31; p. 13a, 12-14 = Giornali Napoletani, Muratori, XXI, 1038 E-D.

(1) Dans le passage reproduit ci-dessous, no IV, Hopf date le mariage du 25. IX. 1376. Dans une note au texte no VIII, Delaville-Le Roulx répète ce lapsus; v. p. 323 n. 1.

(2) Au lieu de « disposta » — mot inconnu, que Faraglia suppose être l'équivalent de « avvenente » — lire avec Muratori « dispota ». Le *second* mari de Jacobella était communément appelé « le Dispot »; v. plus loin p. 325.

II

Johanna Regina eo item Anno Oddonem Brunsvvichum sibi in virum duxit... Is... Neapolim venit V Calendas Aprilis et nuptias celebravit... Oddo compositis Regni rebus, Princeps Tarentinus efficitur.

Bonincontro, Annales, Muratori, XXI, 29 A-C.

III

Nel dì dell'Annunciata poi dell'anno MCCCLXXVI. venne Ottone, ed entrò in Napoli guidato sotto il Pallio per tutta la Città con grandissimo onore al Castel Nuovo, dov'era la Regina, ed ivi per molti giorni si fero feste regali.

. . .

e per mostrar amorevolezza e rispetto al marito, gli fè donazione di tutto lo Stato del Principe di Taranto, ricaduto a lei per la ribellione di Jacomo del Balzo, figlio del Duca d'Andri, il quale Stato era un mezzo Regno....

A. di Costanzo, Historia del Regno di Napoli, Aquila, 1582, 189 190.

IV

Das Fürstenthum Tarent aber nebst Achaia übertrug Johanna I. alsbald ihrem vierten Gatten, dem Herzoge Otto von Braunschweig (1376-1381), mit dem sie sich am 25. September 1376 vermählte.

Ottos Bruder, Balthasar, früher Domherr in Braunschweig, dann in Neapel und seit 1370 mit Jacobella Gaetani, Erbtochter des Grafen Onorato von Fondi verheiratet, ward zum Despoten von Romania erhoben; Jacobella brachte später diesen Titel ihrem zweiten Gemahle Heinrich von Bretagne-Penthièvre zu, der mit demselben in Urkunden von 1383-1400 erscheint.

K. Hopf, Geschichte Griechenlands, t. II, 11, sans indication de sources.

V

1376. Othon de Brunswick-Grubenhagen, fils de Henri le Grec, duc de Brunswick-Grubenhagen, quatrième mari de la reine Jeanne de Naples, reçut de sa femme les principautés de Tarente et de Morée.

Ne pouvant occuper cette dernière comme il l'eut désiré, il ne voulut pas la conserver. L'année même de son mariage, il appela pour la défendre, les chevaliers de Rhodes....

L. de Mas Latrie, Les princes de Morée ou d'Achaïe (R. Deputazione Veneta di Storia Patria) Miscellanea di storia Veneta, t. III, Venise, 1882, p. 22.

VI

...la Acaya o Morea habia sido cedida a Othon de Brunswick desde 1376, por su esposa Juana, y a su vez por este al gran maestre de Rodas, Juan Fernandez de Heredia, y entregada a la mas espantosa anarquia.

Comenzo Jaime de Baux sus conquistas arrebatando Tarento a Othon de Brunswick, y las continuaron luego sus Navarros sujetando a los Corfiotas (1380)...

A. Rubió i Lluch, Los Navarros en Grecia, ed. 2, in Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 4 (1887) 258, d'après Hopf, G.G., t. II, 12 et 33.

VII

...when she [Queen Joanna I. of Naples] had taken a fourth husband, Otto of Brunswick, in 1376, she conferred the principality [of Achaia] upon him, and, in the following year, they pawned it to the Knights of the Hospital of St. John of Jerusalem for five years, in consideration of an annual payment of 4000 ducats...

W. Miller, The Latins in the Levant, London, 1908, p. 308.

VIII

...[Philippe II de Tarente] avait, en mourant, légué la principauté à son neveu, Jacques de Baux, mais les barons l'avaient offerte à la reine Jeanne de Naples (1374), qui l'avait acceptée et donnée à son quatrième mari, le duc Othon de Brunswick ([1]). Ce prince, sceptique à l'endroit de son nouveau domaine, inclinait à le céder aux Hospitaliers; aussi le commandeur de Naples, Dominique d'Allemagne, n'eut-il

([1]) A cet endroit Delaville-Le Roulx dit en note: « elle l'épousa le 25 septembre 1376 », répétant l'erreur de Hopf; v. plus haut p. 321 n. 3.

pas de peine à le décider à le leur engager pour cinq ans, moyennant une rente annuelle de 4000 ducats, payable à la reine Jeanne (1).

Delaville-Le Roulx, Les Hospitaliers à Rhodes, 199-200.

IX

Après la mort de Philippe II (III) de Tarente, survenue le 25 novembre 1373, les barons de Morée reconnurent la suzeraineté de Jeanne Ire, reine de Naples. Cette dernière épousa, en quatrièmes noces, Otton de Brunswick-Grubenhagen, qui céda, en 1377, la principauté de Morée à l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem.

D. Zakythinos, Le despotat, 146.

X

Joanna... bestowed her new dominion upon her husband Otto of Brunswick. Otto and Joanna, in need of ready cash, then leased the principality for five years (apparently in the spring of 1377), at four thousand ducats a year, to the Knights of St. John of Jerusalem, who at the behest of the papacy planned to transfer the center of their order in the Levant from the island of Rhodes to the Morea...

K. M. Setton, Catalan Domination, 118.

XI

Cette même année 1376, la reine Jeanne de Naples, qui était devenue veuve de Jacques de Majorque, contracta un quatrième mariage, et elle donna à son nouvel époux, Otton de Brunswick, les principautés de Tarente et d'Achaïe. Pour cette dernière, c'était surtout un titre qu'elle lui accordait, car elle engagea peu après (1377) la Morée aux Hospitaliers pour une durée de cinq années, moyennant une rente annuelle de 4000 ducats....

J. Longnon, L'empire latin, 333.

(1) Les quatre derniers mots qui reposent sur un document inédit des archives de Malte, auraient dû éveiller la méfiance de l'historien. Si Othon de Brunswick était prince d'Achaïe, comment le passe-t-on sous silence dans une affaire qui l'intéresse au premier chef?

Ces textes sont clairs. Les trois premiers — les sources — parlent de la principauté de *Tarente*. Hopf, auteur du quatrième, ajoute celle d'*Achaïe*, sans apporter de preuves, sans avertir le lecteur de son addition conjecturale. Les auteurs des textes V-XI, qui l'ont suivi, n'auraient sûrement pas traité leurs sources et leur public avec une telle désinvolture, et, s'ils avaient puisé directement aux sources, ne seraient pas tombés dans l'erreur, dont Hopf seul est responsable. Othon de Brunswick-Grubenhagen doit être rayé de la liste des princes d'Achaïe. — Dans les quelques lignes citées, Hopf trouve moyen de commettre encore deux erreurs: Balthasar, frère d'Othon de Brunswick, fut nommé, dit-il, despote de Romanie (entendez: par la reine Jeanne de Naples), et sa veuve apporta ce titre en dot à son second mari, dès 1383. Or on lit dans le texte nº I, que Balthasar épousa « la Dispota » fille du comte de Fondi (1). C'est à l'épouse, non au mari, que le chroniqueur attribue le titre despotal! Ce faisant il commet un anachronisme, donnant à la femme de Balthasar le titre qu'elle eut de son second mari. En confirmant le contrat de mariage de Balthasar avec Jacobella Caetani, fille d'Onorato, comte de Fondi (1379.I.12) la reine Jeanne garde sur le titre en cause un silence qui équivaut à une négation (2). Balthasar de Brunswick eut les yeux crevés, le 8.VIII.1382, par ordre de Charles III d'Anjou-Durazzo, roi de Naples. Après quoi, dit le chroniqueur, il fut conduit à Castel Sant'Elmo, et l'on n'entendit plus parler de lui (3). Il est bien difficile de placer avant la fin de l'année 1383 le second mariage de sa veuve, ou supposée telle. Or la fille d'Onorato Caetani, comte de Fondi, épousa Henri, troisième fils du bienheureux Charles de Blois, duc de Bretagne, le frère de Marie, épouse de Louis Ier d'Anjou, roi de Naples (4). Et Henri de Bretagne, despote

(1) Voir plus haut p. 321 n. 2.

(2) G. B. Carinci, *Documenti scelti dell'Archivio della eccellentissima famiglia Caetani di Roma*, Roma, 1846, p. 35-39 en note. G. Caetani, *Caetanorum Genealogia*, Perugia, 1920, p. 59 nº 35. Id., *Domus Caetana*, t. I, 1, Sancasciano, 1927, p. 299.

(3) *Diurnali Monteleone*, p. 22; pour la date précise, v. *Cron. sic.*, p. 47.

(4) P. Anselme, *Histoire généalogique... de la Maison de France*, t. VI, éd. 3, Paris, 1730, p. 104: « 3. Henri de Blois, servoit Louis II. du nom, duc d'Anjou, dans la guerre qu'il eut contre Ladislas de Naples; est qualifié Despote de Romanie dans une procuration qu'il passa à Marseille le 18. avril 1399. à Jean de Mouy, pour terminer les differends

de Romanie, (beau-)frère du roi Louis, est présent à Tarente le 25.IX.1383, quand le roi fait son testament ([1]). Dans son Journal, Jean Lefèvre, évêque de Chartres et chancelier de Louis Ier et Louis II d'Anjou, parle souvent du *Dispot*, frère de la reine Marie, la première fois le 14.XI.1384 ([2]). Henri était donc connu sous son titre exotique, et on s'explique comment le chroniqueur ait pu appeler, par anticipation, « la Dispota » celle qu'il connut comme épouse du « Dispot » par excellence. Henri tenait sûrement son titre despotal de son royal beau-frère, auquel l'avait légué, avec le reste de ses états, Jacques de Baux, dernier empereur latin de Constantinople, en vertu de son testament, fait à Tarente le 15.VII.1383 ([3]).

Les erreurs que nous venons de dénoncer justifient, croyons-nous, la publication des regestes et des documents qui suivent. Les regestes sont composés selon la méthode suivie dans la série analogue sur les duchés catalans d'Athènes et de Néopatras. On y trouvera, pour les années en cause, des renseignements sur les points que voici:

1° La principauté d'Achaïe proprement dite, et la Compagnie navarraise.

2° L'empereur latin de Constantinople, Jacques de Baux, suzerain et prince d'Achaïe, dont la carrière est étroitement liée à la Compagnie pour tout ce qui concerne son action en Grèce.

3° Les souverains napolitains, suzerains et princes d'Achaïe, Jeanne Ière, Charles III d'Anjou-Durazzo, Louis Ier d'Anjou.

---

qu'il avoit avec son frère le comte de Penthievre. Il avoit épousé N... Caetan, fille d'Honorat Caetan, comte de Fundi, dont il n'eut point d'enfans; mourut au mois de decembre 1400 & fut enterré en l'église des Cordeliers d'Angers ». — MM. B. A. Poquet du Haut-Jussé, de l'Université de Rennes, et Jean Richard, de l'Université de Dijon, m'ont aidé à retrouver les sources de Hopf, pour ce qui concerne Henri de Bretagne. Les archives Caetani sont muettes sur le second mariage de Jacobella; v. les ouvrages cités p. 325 n. 2.

([1]) Notre regeste 68.

([2]) H. Moranvillé, *Journal de Jean Lefèvre, évêque de Chartres, chancelier des Rois de Sicile Louis I et Louis II d'Anjou*, t. I (seul paru), Paris, 1887, p. 70 76 77 81 83 103 109 123, et sans doute encore ailleurs; à la p. 109, sous la date 1385.V.15, l'auteur dit que « le Dispot » est le frère de la reine (Marie, veuve de Louis Ier). La première mention (p. 70) remonte au 14.XI.1384.

([3]) Reg. 66.

4° Les despotes grecs de Mystras, Manuel Cantacuzène et Théodore Ier Paléologue, voisins et ennemis n° 1 de la principauté et de la Compagnie.

5° Les empereurs grecs de Constantinople et de Thessalonique, Jean V et Manuel II, dont les despotes de Morée dépendaient théoriquement et pratiquement.

6° Les événements de l'île de Corfou, auxquels Hopf a mêlé indûment le nom des Navarrais.

Pour gagner de la place nous avons fortement abrégé les titres des ouvrages cités dans les regestes. C'est pourquoi nous les donnons ici tout au long, en ordre alphabétique.

Archivio Veneto, 21 (1881, t. 1) 309-359. = L. de Mas Latrie, Généalogie des rois de Chypre de la famille de Lusignan.

Archivum Fratrum Praedicatorum, 25 (1955) 100-212 et 428-431. = R.-J. Loenertz, Athènes et Néopatras. Regestes et Notices pour servir à l'histoire des duchés catalans (1311-1394).

Atti della Società Ligure di Storia Patria, Genova, t. XIII (1884) 67-336. = L. F. Belgrano, Prima serie di documenti riguardanti la colonia di Pera.

BARTHÉLEMY L., *Inventaire chronologique et analytique des chartes de la maison de Baux*, Marseille, 1882.

Bibliothèque de l'École des Chartes, 45 (1884) 189-195. = R. Bisson de Sainte-Marie. Testament de Jacques de Tarente, dernier empereur latin de Constantinople, en faveur de Louis d'Anjou (15 juillet 1383); 58 (1897) 78-125. = L. de Mas Latrie, Documents concernant divers pays de l'Orient latin.

BONINCONTRO L., *Annales ab anno 1360 usque ad 1458*, dans L. M. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, t. XXI, Milan, 1732, 10-162.

CAMMELLI G., *Démétrius Cydonès. Correspondance*, Paris, 1930.

CHINAZZO Dan., Cronaca della guerra di Chioza, dans L. A. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, t. XV, Milano, 1729, 699-804.

CRASSULLO Philippe (*alias* Angelo), *Annales de rebus Tarentinis* (1352-1415) dans Raccolta di varie croniche... del Regno di Napoli, t. V, Napoli, 1782, 111-125.

Cronicon Siculum incerti auctoris, ed. J. de Blasiis (Società Napoletana di Storia Patria. Monumenti Storici. Serie prima, Cronache), Napoli, 1887.

Delaville-Le Roulx J., *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310-1421*, Paris, 1913.

Démétrius Cydonès, *Correspondance*. Publiée par R.-J. Loenertz, (Studi e Testi, 186) Vatican, 1956.

di Costanzo A., *Historia del Regno di Napoli*, Aquila, 1582.

Diurnali di Monteleone, ed. N. F. Faraglia (Società Napoletana di Storia Patria. Monumenti Storici, Serie prima, Cronache), Napoli, 1895; remplace Giornali Napoletani.

Giornali (al. *Diarii*) *Napoletani*, dans L. A. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, t. XXI, Milan, 1732, 1031-1038.

Halecki O., *Un empereur de Byzance à Rome* (Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie), Varsovie, 1930.

Hopf Ch., *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin, 1873.

Hopf K., *Ghisi*, Allgemeine Encyklopädie der Künste und Wissenschaften, t. 67, Leipzig, 1858, 336-345.

— *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*, t. II, ibidem, t. 86, 1868.

Lampros S.-Amantos K., *Βραχέα Χρονικά (Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας*, I), Athènes, 1932-1933.

Lampros S., *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, t. III, Athènes, 1926, 11-119. = Oraison funèbre de Théodore Ier Paléologue par Manuel II Paléologue.

Laonicus Chalcocandyles, *Historiarum Demonstrationes*, ed. E. Darkó, 3 voll., Budapest, 1922, 1923, 1927.

Leontios Makhairas, *Chronicon*, ed. R. Dawkins, 2 voll. Oxford, 1932.

Liber iurium rei publicae Genuensis, t. II (Patriae Historiae Monumenta, IX), Turin, 1857.

Libro de los fechos et conquistas del principado de la Morea (Publications de la Société de l'Orient latin), éd. A. Morel-Fatio, Genève, 1885.

LONGNON J., *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée,* Paris, 1949.

MARTÈNE E.-DURAND U., *Thesaurus novus anecdotorum,* t. I, Lutetiae Parisiorum, 1717.

MAS LATRIE L. de, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan,* t. II, Paris, 1852.

MIKLOSICH FR.-MÜLLER IOS., *Acta et diplomata graeca medii aevi,* t. II, Vindobonae, 1862.

MÜLLER G., *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi,* Firenze, 1879.

MURATORI L. A., *Rerum Italicarum Scriptores,* t. XV, v. Chinazzo; t. XXI v. Bonincontro et Giornali.

MUSTOXIDI A., *Delle cose Corciresi,* Vol. I, Corfù, 1848.

Nuovo Archivio Veneto, Nuova Serie, t. 37 (1919) 5-64 = R. Cessi, Amedeo di Acaia e la rivendicazione dei domini Sabaudi in Oriente.

Revue de l'Orient Latin, I (1893) 413-432. = L. de Mas Latrie, Les seigneurs tierciers de Négrepont.

RUBIÓ I LLUCH A., *Diplomatari de l'Orient catalá,* Barcelona, 1947.

SATHAS C. N., *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge,* t. III, Paris, 1882.

SETTON K. M., *Catalan Domination of Athens (1311-1388),* Cambridge (Mass., U.S.A.) 1948.

VALENTE A., *Margherita di Durazzo, vicaria di Carlo III e tutrice di re Ladislao,* Napoli, 1919.

ZAKYTHINOS D., *Le despotat grec de Morée,* t. I, Paris 1932.

ZURITA G., *Anales de la Corona de Aragon,* t. II, Saragosse, 1668.

REGESTES

1376.VIII, début(?), Naples. — Jeanne Ière, reine de Naples, princesse d'Achaïe, donne la principauté en bail aux Hospitaliers pour cinq ans, contre une rente annuelle de 4000 ducats.

La date est déduite du fait que la rétrocession eut lieu peu avant le 24.VIII.1381, sans que rien permette de dire qu'elle eut lieu

avant terme; reg. 29. *Celle couramment admise* (*1377, été*) *repose sur une double erreur. On croyait que la reine avait d'abord cédé la principauté à Othon de Brunswick, son quatrième mari, et que ce mariage eut lieu le 25.IX.1376. Or il eut lieu le 25.III, et la reine donna à son mari la principauté de Tarente, non celle d'Achaïe.*

Libro de los fechos, § 724, sans date précise. — Le montant de la rente dans Arch. Malte, Lib. Bull. XX, f. 130v; cité, Hopf, G.G., II, 11 n. 5 et D.-L.R., H. Rh., 200 n. 4 — Pour le mariage de Jeanne et Othon v. Cron. Sic., 28-29 et Diurnali Monteleone, 13a. [1

1376–1377 (?), *Clarence* (*Achaïe*). — *Fr. Daniel del Carretto, de l'Hôpital, bail d'Achaïe nommé par la reine Jeanne, convoque le parlement des prélats et barons.*

Il prête le serment d'usage et reçoit les bannières, insignes de son pouvoir, avec le commandement des places fortes et l'autorité sur le pays.

Libro de los fechos, §§ 725 et 726, sans date. [2

1377.VI.21, Barcelone. — Pierre IV, roi d'Aragon, à Pierre de Laxague, Mahiot de Coquerel, Jean d'Urtubia, Garro, capitaines d'aventure, à Durazzo.

Leur envoyé, Don Martin *de Xalets*, a transmis leurs offres de service. Il a demandé le consentement du roi de Navarre, leur seigneur, et leur enverra deux bâteaux pour les transporter dans ses états avec leurs montures et leur équipement.

R. i L., D.O.C., 365, p. 449. [3

1377.VI.23, Barcelone. — Pierre IV, roi d'Aragon, à Charles II, roi de Navarre.

Les compagnies (*societates*) de gens d'armes (sujets navarrais) qui sont à Durazzo en Albanie lui ayant offert leurs services, il demande si le roi de Navarre consent à leur emploi de sa part.

R. i L., D.O.C., 366, p. 450. — Noter le pluriel *societates*. La *Societas* unique des Navarrais en Grèce est mentionnée pour la première fois le 24.VIII.1381; document I § 9. [4

1377.VII.30, Rhodes. — *Robert de Juilly, grand-maître de l'Hôpital, étant mort la veille, le Chapitre de l'Ordre élit pour lui succéder Jean Fernandez de Hérédia, qui se trouve en Italie.*

D.-L.R., H. Rh., 198-199. [5

1377.XI.21–XII.6, Naples. — J. F. de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital, s'y trouve.

Avant la fin de l'année il s'embarque pour la Grèce.

D.-L.R., H. Rh., 198. — Diurnali Monteleone, 13ᵃ, avec la double erreur 1376 (pour 1377) et septembre (pour décembre). [6

1378.IV.24, Vonitsa (Acarnanie) — J. F. de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital, y signe deux actes.

Fr. Gaucher de la Bastide, prieur de Toulouse, est auprès de lui.

D.-L.R., H. Rh., 202 n. 1 et 210 n. 2, cite Arch. Malte, *Div. I, vol. 16 nº 56* et *vol. 48, f. 168ᵇ*. Pour la localité, mal identifiée par D.-L.R., v. Setton, 122 et n. 57. — Première étape connue de l'itinéraire du grand-maître depuis son départ de Naples! [7

1378.IV.29, Vonitsa. — J. F. de Hérédia à Jean, infant d'Aragon.

Lui fait part de ses succès en Grèce.

Mentionné dans la réponse de l'infant, R. i L., D.O.C., 369, p. 452 (de 1378.VII.7). — Les succès sont probablement la prise de Lépante-Naupacte et l'occupation de Vonitsa, peu distante d'Arta, capitale de l'ennemi, l'Albanais Jean Bua Spata. [8

1378, peu après IV.29, Épire. — Jean Bua Spata, despote d'Arta, fait prisonnier J. F. de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital.

La nouvelle est connue à Florence le 28.IX suivant; le 20.V.1379 le grand-maître, racheté, se trouve à Clarence en Achaïe.

D.-L.R., H. Rh., 203 n. 3; 206. [9

1378.V–VII (?). — *Fr. Gaucher de la Bastide, prieur de Toulouse, de l'Hôpital, commandant en Achaïe pour le grand-maître, enrôle pour huit mois, au service de l'Ordre, Mahiot de Coquerel, Jean d'Urtubia et leurs compagnies.*

Les deux compagnies sont distinctes. Pierre Lebourd de Saint-Supéran et Bérard (*de Varvassa*) *appartiennent à la compagnie de Jean d'Urtubia.*

Document I §§ 13 26 28. [10

1378.VI–1379.IV (?), *Achaïe. — Mahiot de Coquerel et Jean d'Urtubia avec leurs hommes servent l'Hôpital pendant huit mois.*

Fr. Dominique d'Allemagne paye leur solde. Mahiot de Coquerel et sa compagnie, entrés en service avant terme, reçoivent une paye supplémentaire.

Document I §§ 13-30. — Le service terminé, Jean d'Urtubia attaque Thèbes; Mahiot de Coquerel et ses hommes restent en Achaïe, à des conditions inconnues. Aucune trace de conflit entre eux et l'Hôpital. [11

1379.I–V (?), *Thèbes. — Jean d'Urtubia occupe Thèbes, capitale du duché catalan d'Athènes.*

Il a pour complices Nerio Acciajuoli, Florentin, seigneur de Corinthe, et plusieurs nobles catalans.

Arch. Frat. Praed., 25 (1955), 137-138 nº 144. Pour la complicité de Nerio v. *ibidem*, p. 193-194. Il n'est pas probable que le Navarrais ait fait son coup pendant qu'il était au service de l'Hôpital. [12

1379.II.20, Rhodes. — En l'absence du grand-maître, prisonnier des Albanais, fr. Bertrand Flote, grand-commandeur, préside le chapitre de l'Hôpital.

Fr. Gérard de Vienne, prieur de France, et fr. Gaucher de la Bastide, prieur de Toulouse, y assistent.

D.-L.R., H. Rh., 206-207. — Après le chapitre tous les trois passent en Achaïe; reg. 25 27-29. [13

1379–1380 (?), *Achaïe. — Les compagnies de Mahiot de Coquerel et de Jean d'Urtubia fusionnent, constituant la Compagnie d'Achaïe* (Societas sistens in principatu Achaiae).

Les chefs de la nouvelle Compagnie sont: Mahiot de Coquerel, Pierre Lebourd de Saint-Supéran et Bérard de Varvassa. Ces deux derniers représentent la compagnie de Jean d'Urtubia. Nous ignorons si ce dernier vivait encore et prit part ou non à la fusion.

Document I § 9, première mention de la Compagnie unique; §§ 25 et 26 appartenance de Pierre et Bérard à la compagnie d'Urtubia; reg. 42, les trois à la tête de la Compagnie unique. — Du fait que des Navarrais s'emparèrent par la violence de Thèbes

(reg. 12), de Livadia (reg. 23) et de Vostitsa on n'a pas le droit de conclure qu'ils en firent autant de l'Achaïe (¹). [14

1379–1381, Morée. — Fr. Eustache Haste, de l'Hôpital, et le commandeur de la Morée (Hesso Schlegelholtz?) font chacun deux voyages aux frais de l'Ordre.

Le premier se rend deux fois auprès de Nerio Acciajuoli (seigneur de Corinthe), pour verser une somme d'argent au nom de Jean d'Urtubia. Le second se rend deux fois à Corinthe (résidence de Nerio), pour des fins non précisées (²).

Document I §§ 16 19 44 45. [15

1379.VII.1, Constantinople. — Jean V Paléologue entre dans la ville et met fin au règne de son fils aîné, Andronic IV (1376. VIII.12–1379.VII.1).

Évadé de la tour Anémas, où Andronic IV le tenait prisonnier avec ses fils Manuel II et Théodore Ier, appuyé par les Turcs et les Vénitiens, Jean V règne jusqu'à sa mort (1391.II.16), comme vassal des Turcs. Manuel II redevient héritier présomptif du trône. Théodore deviendra, en 1382/83, despote de Morée. Andronic IV, établi à Sélymbrie, appuyé par les Génois de Péra et les Turcs, continue la guerre civile jusqu'en 1381.V.

Lampros-Amantos, *Βρ. Χρ.*, 52 (p. 89) 34-38; cf. 15 (p. 32) 19-22. Dan. Chinazzo, Cronaca della guerra di Chioza, Muratori, XV, 748-749. — Cf. reg. 30. [16

(¹) Le 29. VI. 1387, en Avignon, fr. Jean de Paris, Carme, confesseur de feu le prince de Galilée (Hugues de Lusignan), écrivant à fr. Guillaume Ytier, de l'Hôpital, chapelain de l'impératrice de Constantinople (Marie de Bourbon, veuve de Robert de Tarente, laquelle venait de mourir à Naples), écrit entre autres: « ...quant les Navarrais prinrent le chasteau de la Vostisse, les mobles de madame la princesse (Marie de Bourbon) et du dist chastel, tant jouyaux que aultres, furent portez à Modon... »; L. de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre*, t. II, Paris, 1852, 411-412. C'est la première mention de l'événement, qu'il faut placer, je crois, durant la guerre de 1385-1386 entre Catalans et Navarrais d'un côté, Nerio Acciajuoli, Théodore et Manuel Paléologue de l'autre; contre Hopf, II, 23-24.

(²) « Ritter Eustasio Haste machte verschiedene Reisen nach Korinth, um Rainiero Acciajuoli *zum Bunde gegen die Albanesen zu gewinnen* »; Hopf, *G.G.*, II, 11. Les mots soulignés reposent uniquement sur l'imagination de l'auteur.

1379.IX.13, Barcelone. — Pierre IV, roi d'Aragon, duc d'Athènes et de Néopatras, à André Contarini, doge de Venise.

Accrédite Philippe-Dalmace, vicomte de Rocaberti, qu'il envoie comme vicaire général dans ses duchés grecs. Prie qu'on laisse librement rentrer chez eux, quand ils le voudront, avec leurs bêtes et leurs biens, ses vassaux Francs et Grecs (de Thèbes), réfugiés dans l'île de Négrepont (après la prise de la ville par Jean d'Urtubia et ses Navarrais).

R. i L., D.O.C., 378. — Premier écho de l'invasion navarraise: v. reg. 25, où l'on trouve les noms des envahisseurs et de la ville occupée. [17

1379.IX.13, Saragosse. — Pierre IV, roi d'Aragon, duc d'Athènes et de Néopatras, à Matthieu Cantacuzène, empereur et régent des Romains.

A reçu la lettre de Matthieu, accréditant Jacques Saguardia, familier du roi (qui rentre de Grèce). Recommande ses sujets de Grèce. Remercie pour l'alliance offerte contre ses ennemis (navarrais?). Accrédite son vicaire dans les duchés grecs, Philippe-Dalmace, vicomte de Rocaberti.

R. i L., D.O.C., 379, p. 460. — Le vrai souverain de la Morée byzantine était Manuel Cantacuzène, frère de Matthieu. Mais Manuel était peut-être hors d'état d'exercer ses fonctions. Il mourut le 7.IV.1380; après sa mort Matthieu gouverna par intérim; v. reg. 21. [18

1379.IX.13, Barcelone. — Pierre IV, roi etc., duc etc., à André Barbarigo, baile et capitaine de Venise à Négrepont, et à son conseil.

Remercie pour l'accueil fait à ses vassaux (thébains), contraints par l'ennemi (navarrais) à chercher refuge dans l'île. Accrédite Rocaberti, son vicaire général en Grèce. Demande qu'on laisse librement rentrer chez eux, avec leurs bêtes et leurs biens, les dits réfugiés.

R. i. L., D.O.C., 380, p. 460. [19

1379.X.19, Barcelone. — Pierre IV, roi etc., duc. etc., (à André Barbarigo, baile de Venise, et à ses conseillers, Négrepont).

Remercie pour l'accueil fait aux réfugiés de Thèbes, prise par les Navarrais. Prie de leur continuer l'assistance et de les

laisser repartir tous, Francs et Grecs, quand leur patrie sera rentrée sous son obédience. Accrédite son messager, Bernard Ballester, porteur.

R. i. L., D.O.C., 384, p. 465. Cf. reg. 19. [20

1380.IV.7, Mystras. — Manuel Cantacuzène, despote des Romains, meurt sans enfants.

Son frère, Matthieu Asanès Cantacuzène, empereur titulaire, gouverne par intérim. *Il dote en terres et châteaux un de ses fils (Jean, despote ou Démétrius, sébastocrator?) qui en profite pour s'allier avec les Latins (Navarrais?) et tyranniser son père.*

Lampros-Amantos, *Βρ. Χρ.*, 19 (p. 36) 15; 27 (p. 46) 19. S. Lampros, *Π. κ. Π.*, t. III, 27,1-12; P.G., t. 156, 290 A. [21

1380.VI.29, Château de l'Oeuf, Naples. — Jeanne I[ère], reine de Naples, princesse d'Achaïe, adopte comme fils, héritier et successeur, Louis, duc d'Anjou, frère de Charles V, roi de France.

Un nouveau prétendant à la principauté d'Achaïe.

E. Martène-U. Durand, Thes. nov., t. I, col. 1580-1584. [22

1380.VII.-1381.I-II, Livadia. — Des Navarrais (lesquels?) *enlèvent la place aux Catalans.*

Guillaume d'Almenara, castellan et viguier, est tué dans l'affaire. La nouvelle est connue à Saragosse le 30.IV.1381.

R. i L., D.O.C., 459 477 478 480. [23

1380.IX, Constantinople. — Matthieu, métropolite de Kernitza, déclare par écrit et sous la foi du serment qu'il a rapporté fidèlement le message (oral) dont le seigneur de Naupacte, (Jean) Bua Spata, l'a chargé pour l'empereur et le patriarche.

Lépante est passée sous l'autorité du despote d'Arta. Les payements effectués par fr. Dominique d'Allemagne pour la défense de la place (Doc. I §§ 10 et 41-43) regardent des services rendus avant cette date.

M.-M., Acta, t. II n° 336, p. 11-12, Doc. I §§ 10 et 41-43. [24

1380.IX.10, Lérida. — Pierre IV, roi d'Aragon, duc d'Athènes et de Néopatras, à J. F. de Hérédia, grand-maître, et à fr. Bertrand Flote, grand-commandeur, ainsi qu'à tous les commandeurs de l'Hôpital.

Jean d'Urtubia, Navarrais, a occupé Thèbes (capitale de ses duchés grecs) et tient prisonnier le défenseur, Galceran de Peralta, exigeant une rançon très forte. Ne comprend pas pourquoi les Hospitaliers soutiendraient l'envahisseur de ses terres, qu'ils devraient au contraire lui livrer. Qu'ils fassent donc que le Navarrais relâche et dédommage Galceran de Peralta, sinon il prendra les mesures nécessaires.

R. i L., D.O.C., 400, p. 489. — Le roi affirme ouvertement la connivence des Hospitaliers avec Urtubia. [25

1380.IX.18, Lérida. — Pierre IV, roi d'Aragon, duc d'Athènes et de Néopatras, à Matthieu Cantacuzène, empereur et régent des Romains.

A reçu la lettre de Matthieu, scellée d'or. Remercie pour le bien fait à ses sujets. Se déclare prêt à lui complaire en tout, autant et plus qu'il fit jadis à son père l'empereur. Lui recommande les duchés d'Athènes et de Néopatras, dont il vient d'assumer le gouvernement.

R. i L., D.O.C., 419, p. 500. — Matthieu instrumente avec chrysobulle et pleine titulature impériale! [26

1380.IX.23, Lérida. — Pierre IV, roi etc., duc etc., aux prieurs de Toulouse (fr. Gaucher de la Bastide) et de France (fr. Gérard de Vienne), de l'Hôpital, capitaines d'armes en Morée pour le grand-maître (1).

Leur demande de ne plus faire pression sur Don Louis Fadrique, son vicaire général en Grèce, pour qu'il laisse jouir de sa conquête Jean d'Urtubia, qui s'est emparé de Thèbes, capitale des duchés catalans.

R. i L., D.O.C., 425, p. 503. [27

(1) Sur fr. Gérard de Vienne v. D.-L. R., *H. Rh.*, 206, n. 7.

1381.IV.30, Saragosse. — Pierre IV, roi etc., duc etc., accrédite son vicaire général en Grèce, Rocaberti, auprès de douze personnages ou groupes de personnes.

Ce sont: 1° Nerio Acciajuoli, seigneur de Corinthe. 2° et 3° Les habitants de Livadia et de Thèbes réfugiés à Négrepont (à cause de l'invasion navarraise). 4° Ses fidèles Dimitri et Mitro (Albanais?), défenseur de Stiris contre les Navarrais. 5° Le comte Mitra et ses Albanais, défenseurs des duchés contre les Navarrais. 6° Don Louis Fadrique d'Aragon (comte de Malte, seigneur de Salone et Zitouni, ex-vicaire général des duchés catalans de Grèce). 7° Geoffroy Sarrovira, (capitaine de Salone). 8° L'archevêque (et seigneur) de Patras, (Paul Foscari). 9° La comtesse de Céphalonie, (Madeleine Buondelmonti de Florence, veuve de Léonard Ier Tocco et tutrice de son fils Charles Ier). 10° Matthieu Cantacuzène, empereur de Romanie (régent du despotat grec de Morée et beau-père de Don Louis Fadrique). 11° Fr. Bertrand Flote et fr. Dominique de Bologne, de l'Hôpital, le premier capitaine d'armes, le second bail en Morée, pour le grand-maître de l'Ordre. 12° Saraceno de' Saraceni de Négrepont, beau-père de Nerio Acciajuoli.

R. i L., D.O.C., 458-467. — Le n° 459 contient le premier écho de la prise de Livadia par les Navarrais. [28

1381, printemps-été, Achaïe. — Allant des Pouilles à Rhodes, fr. Dominique d'Allemagne, de l'Hôpital, lieutenant en Italie du grand-maître, passe par la Morée.

Il remet le gouvernement de la principauté d'Achaïe aux officiers (bail et capitaines?) de la reine-princesse, Jeanne de Naples, sûrement avec les solennités d'usage: prestation du serment devant le parlement et remise des bannières; cf. reg. 2. Il paye à la Compagnie (navarraise), établie dans la principauté, 2000 ducats promis par fr. Bertrand Flote, grand-commandeur, et fr. Hesso (Schlegelholtz) de l'Hôpital, d'accord avec les hommes-liges de la principauté, pour des services non spécifiés.

Document I § 9. — Les Navarrais ont reconnu, si peu de temps que ce soit, la reine Jeanne comme princesse. Rien dans le document ne suggère l'idée d'une invasion ou d'une conquête violente du pays. [29

1381.V, Constantinople. — Nil, patriarche, et son synode sanctionnent la paix conclue entre Jean V Paléologue et son fils Andronic IV (seigneur de Sélymbrie).

Jean V reconnaît Andronic et le fils de celui-ci, Jean VII, comme héritiers et futurs successeurs.

Le traité passe sous silence les autres fils de Jean V. Manuel II, implicitement privé du droit de succession qu'il avait eu le 25.IX.1373, reçut en apanage Thessalonique, où il régna comme empereur jusqu'en avril 1387. Théodore reçut le despotat de Morée, reg. 52.

Jean et Hélène Cantacuzène, beau-père et femme de Jean V, détenus comme otages à Péra, rentrent à Constantinople. Le premier part pour la Morée, où il mourut le 15. VI. 1383; reg. 64.

M.-M., Acta, t. II, 344, p. 25-27. Démétrius Cydonès, lettre à Hélène Cantacuzène, G. Cammelli, Démétrius Cydonès. Correspondance, Paris, 1930, nº 28 (p. 69-77), lin. 120-185. S. Lampros, *Π. κ. Π.*, t. III, 34,8-10. — La paix, mal assurée, fut confirmée par un accord gréco-génois le 2.XI.1382; reg. 58. [30

1381.V.8, Saragosse. — Pierre IV, roi etc., duc etc., mande à son vicaire général en Grèce, Rocaberti,

1º de mettre Roger de Lluria, *alias* de Puntinyano, en possession de certains biens sis à Thèbes, nonobstant les droits que pourrait faire valoir son fisc, du fait que la ville fut récemment (*nuper*, en 1379!) occupée par les Navarrais, 2º de mettre Francula de Puigpardines, veuve de Guillaume d'Almenara et tutrice de leurs enfants, en possession des biens de son mari, castellan et capitaine de Livadia, tombé au service du roi, quand la ville fut prise (par les Navarrais: 1380-81).

R. i L., D.O.C., 476 et 477, p. 537-538. [31

1381.V.8, Saragosse. — Pierre IV, roi etc., duc etc.,

1º, garantit leurs droits et privilèges aux prud'hommes et bourgeois de la commune de Livadia, réfugiés (à Salone) auprès de leur vicaire-général (Don Louis Fadrique d'Aragon), (après l'occupation de la ville par les Navarrais); 2º accorde à Jacques

Ferrer de la Sala, défenseur de Livadia, les biens du notaire Gaston de Durazzo, rallié aux Navarrais.

R. i L., D.O.C., 478 et 480, p. 539 et 541. — Le clerc de la chancellerie royale a pris pour un nom propre (Rotari) la profession du notaire! [32

1381.V.8, Saragosse. — Pierre IV, roi etc., duc etc., à J. F. de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital.

Accrédite Rocaberti, son vicaire général en Grèce, et demande que le grand-maître le fasse aider par ses gens d'armes pour expulser des duchés d'Athènes et de Néopatras les Navarrais, qui y occupent plusieurs places.

R. i L., D.O.C., 487, p. 546. — Thèbes et Livadia sont encore au pouvoir des envahisseurs! [33

1381.V.8, Saragosse. — Pierre IV, roi etc., duc etc., à Galceran de Peralta (castellan et capitaine ou viguier d'Athènes).

Remercie pour la loyauté (*naturalesa*) manifestée dans la défense des duchés d'Athènes et de Néopatras, et particulièrement de la ville et du château d'Athènes, contre les Navarrais. Se réjouit de ce qu'il soit sorti de la prison où le tenaient captif les Navarrais. Lui mande de remettre à Rocaberti, vicaire général dans les duchés, la ville et le château d'Athènes.

Dernière mention des Navarrais ennemis!

R. i L., D.O.C., 715, p. 745. [34

1381.VII.16, Naples. — Charles III d'Anjou-Durazzo s'empare de la ville.

Il bloque dans le Château-neuf la reine Jeanne, dont le règne est pratiquement terminé. Le 26.VIII (*ou 2.*IX?) *elle se rend à discrétion. Aux côtés du roi Charles est François de Baux, duc d'Adria, père de Jacques, prétendant à la principauté d'Achaïe et à l'empire latin de Constantinople.*

Cron. Sic., 38-39. Diurnali Monteleone, 17-19. [35

1381.VIII.24, Rhodes. — J. F. de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital, et le Convent de Rhodes, approuvent la gestion financière de fr. Dominique d'Allemagne, commandeur de Naples et Cicciano, lieutenant du grand-maître en Italie.

Les comptes, insérés *in extenso* dans la bulle de quittance, mentionnent des recettes et des dépenses concernant la Grèce.

Document I. — On a publié seulement la bulle et la partie des comptes mentionnant la Grèce (1). [36

1381.IX.7, Tarente. — On hisse au château la bannière de Jacques de Baux, despote de Romanie, prince de Tarente et d'Achaïe, dernier empereur latin de Constantinople.

Son règne se termine en juillet-août de l'année 1383, par une mort prématurée; reg. 66.

Crassullo, Ann., 113-114. — La reconnaissance de Jacques par les barons d'Achaïe et les Navarrais de la Compagnie doit se placer après l'occupation de Tarente. Ceux qui parlent d'un séjour de Jacques à Corfou ou en Morée avant cette date n'ont pas fourni de preuves (2). [37

1381.IX-XII, Achaïe. — Les hommes-liges de la principauté et les chefs de la Compagnie navarraise reconnaissent Jacques de Baux comme empereur et prince.

Il nomme bail Mahiot de Coquerel: capitaines Pierre de Saint-Supéran et Bernard de Varvassa, et comte de Céphalonie et de Zante Jean Lascaris Calophéros, gendre d'Érard Mavros, baron d'Arcadia (3).

Reg. 42 et 60. [38

(1) Hopf, G. G., II, 12, attribue le document à l'anti-grand-maître Riccardo Caracciolo: « ...Heredia war nach seiner Befreiung von Papst Urban VI... abgesetzt worden.... Riccardo Caracciolo, der zu seinem Nachfolger ernannt war, fand sich am 24. August mit Johanna ab...». Pourtant, quelques lignes plus haut, il avait raconté la captivité de la reine, qu'il date de 1381.VI.18. De toute façon le document, conservé dans un registre officiel, porte le nom de Hérédia et est daté de Rhodes, où Caracciolo ne fut jamais reconnu!

(2) Par lettres datées d'Orange, en janvier 1377, Jacques de Baux, despote de Romanie, annonce à ses officiers et à ceux de son père, qu'il fait don d'une terre au Juif Abraham Alegret, leur clavaire, à cause des nombreux services rendus dans leur seigneurie de Berre; Barthélemy, *Inventaire*, 1535, p. 440-441. C'est, je crois, tout ce qu'on sait de certain sur le personnage, durant les années 1374-1381.

(3) Dans le langage officiel de la principauté d'Achaïe, comme à Naples et en Sicile, « capitaine » désigne un officier de justice, quand il n'est pas accompagné des mots « d'armes » ou « de gens d'armes ». Sur

1381.X–1382.V environ. — Philippe-Dalmace, vicomte de Rocaberti, vicaire général de Pierre IV d'Aragon dans les duchés d'Athènes et de Néopatras, séjourne en Grèce.

Parti peu avant le 13.VIII.1381, il est de retour le 15.VII.1382. — Durant son séjour dans les duchés il conclut des traités de paix et d'alliance avec Mahiot de Coquerel, bail d'Achaïe, et Nerio Acciajuoli, seigneur de Corinthe; reg. 55 et 56.

R. i L., D. O. C., 504 et 505, p. 557-558; 516 et 517, p. 566-573. [39

1381.XII.26, Tarente. — Jacques de Baux, empereur etc., despote etc., prince etc., confirme à Carluccio de San Maurizio, baron corfiote, le fief tenu par son père, Benoît.

Cette pièce et la suivante sont les seuls actes connus de Jacques regardant Corfou. Hopf fait précéder leur mention de l'affirmation gratuite que les Navarrais prirent l'île en 1380 et y proclamèrent la seigneurie de Jacques.

Hopf, G.G., II, 33, d'après Carte Nani, vol. II, f. 1, avec la date 1381.XI.26, qui est probablement fausse, car la charte est du même jour que la suivante, laquelle est sûrement du 26.XII. [40

1381.XII.26, Tarente. — Jacques de Baux concède à Adam de Sant'Ippolito la baronnie corfiote jadis tenue par Philippe de Vérone, dit Malerba, capitaine de l'île.

Hopf fait suivre la mention de cette charte de l'affirmation gratuite que les Navarrais furent bientôt chassés et Charles III proclamé seigneur de l'île.

Mention: A. Mustoxidi, Delle cose Corciresi, t. I, Corfù, 1848, 451, d'après l'original, alors en possession de la famille Vasilakis à Corfou. Hopf, G.G., II, 33, avec la fausse date 1381.IX.26. [41

1381–1382.I.16, (Modon ou Coron?). — Pierre (Cornaro O.F.M.), évêque de Coron, puis Mahiot de Coquerel, bail impérial d'Achaïe, et Pierre Lebourd (de Saint-Supéran), capitaine impérial dans la principauté d'Achaïe, proposent à Paul Mar-

Jean Lascaris Calophéros v. DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, publiée par R.-J. Loenertz, t. I (Studi e Testi, 186) Vatican, 1956, p. 70 (bibliographie) 104 183-197.

cello et Michel Steno, castellans vénitiens de Coron et Modon, un traité de concorde, amitié et bon voisinage aux conditions suivantes, qui sont acceptées en principe:

1° Coquerel et Lebourd, en leur nom et en celui de Bérard de Varvassa, capitaine impérial en Achaïe, et de toute leur Compagnie, renoncent aux terres et aux villains qu'ils revendiquaient comme injustement occupées et retenus par les Vénitiens, depuis leur propre entrée à Androussa, sans renoncer pour cela à revendiquer (pour leurs sujets) les biens injustement occupés avant leur prise de pouvoir. 2° Ils promettent de réparer à l'avenir les torts que ceux de leur Compagnie pourront faire à des sujets vénitiens, et sont d'accord qu'on ne se fasse plus dorénavant justice par les armes, sans avoir d'abord tenté la voie judiciaire. 3° Ils promettent de réparer les dommages passés faits à des Vénitiens par les hommes de leur Compagnie.

B.É.Ch., 58,82-83 et 85-86; exposé inséré dans le traité du 18.I.1382. — La Compagnie navarraise est constituée sous trois chefs, qui portent en même temps des titres impériaux, donnés par Jacques de Baux. Représentants de l'autorité légitime, ils traitent avec Venise et capitulent devant les exigences de la république. Leurs querelles de frontière avec Coron et Modon n'autorisent pas l'hypothèse que leur prise de pouvoir à Androussa se fit par la violence; cf. reg. 14. 42

1382.I.16, Coron. — Paul Marcello et Michel Steno, castellans vénitiens de Modon et Coron, donnent pleins pouvoirs à Étienne Ziera, chancelier de Coron et Modon, pour jurer en leur nom l'observation du traité conclu avec Mahiot de Coquerel, bail impérial de la principauté d'Achaïe et de la ville de Lépante, et Pierre Lebourd de Saint-Supéran, ainsi que Bérard de Varvassa, capitaines impériaux dans la principauté [1].

Premier témoignage des rapports entre Jacques de Baux, empereur et prince, et la Compagnie. Les trois chefs de celle-ci représentant les deux compagnies d'aventure qui ont formé la Compa-

[1] Dans le mandat de procure vénitien, p. 84, lin. 14 d'en bas, après « *prenominatos bajulum, capitaneum* » on lit « *contestabilem* ». Apparemment le grand-connétable d'Achaïe — et d'autres personnages peut-être — devait figurer d'abord à côté du bail et des capitaines, comme dans le traité de 1387. Sa mention ayant été supprimée dans le projet on oublia de biffer le mot *contestabilem* à cet endroit, où il est de trop.

gnie de la principauté: celle de Mahiot de Coquerel et celle de (feu?) Jean d'Urtubia, dont faisaient partie Pierre et Bérard.

B.É.Ch., 58, 84-85. [43

1382.I.18, Androussa (Messénie). — Mahiot de Coquerel, bail, et Pierre Lebourd de Saint-Supéran, en leur nom et en celui de Bérard de Varvassa et de toute leur Compagnie d'une part, Étienne Ziera, syndic et procureur des castellans de Coron et Modon, d'autre part, jurent entre les mains de Pierre, évêque de Coron, d'observer le pacte conclu.

B.É.Ch., 58,82-87. — Voir. reg. 42. [44

1382–1383. — Nicolas dalle Carceri, duc de l'Archipel, seigneur de deux tiers de Négrepont, désireux de secouer le joug vénitien, traite avec la Compagnie navarraise d'Achaïe.

La Compagnie représente Jacques de Baux, suzerain en tant qu'empereur, du duché de l'Archipel, et, en tant que prince, de l'île de Négrepont.

Stefano Magno, Annali Veneti, ed. Ch. Hopf, Chron. gréco-rom., 183. [45.

1382.III.2, Naples. — Agnès d'Anjou-Durazzo, cousine germaine et belle-sœur de Charles III, roi de Naples, épouse par procuration Jacques de Baux, empereur de Constantinople.

Le marié est représenté par l'évêque de Corfou (Jean d'Amelia, cardinal-prêtre de Sainte-Sabine?).

Cron. Sic., 121, avec la date fausse III.5; cf. reg. suivant. La part prise dans l'affaire par l'évêque de Corfou fit croire, semble-t-il, à un voyage de Jacques de Baux dans cette île. [46

1382.III.3, Château de l'Oeuf, Naples. — Agnès de Durazzo à la Commune de Florence.

Son (beau-)frère, le roi Charles, l'a fait emprisonner parce qu'elle a librement contracté mariage avec Jacques de Baux.

Inséré dans la réponse de la Seigneurie, du 23.III.1382; J. Müller, Documenti, 126 nº 88. [47

1382.V.6, Naples. — Charles III d'Anjou-Durazzo, roi de Naples, donne ordre à Charles Ruffo de Calabre, grand justicier du

royaume de Sicile, de faire comparaître devant lui, pour cause de rébellion, Jacques de Baux,

qui s'est soulevé contre le Roi dès son arrivée au trône, a parcouru le royaume à la tête de fortes troupes, s'est emparé de la principauté de Tarente en exigeant des habitants des terres et des châteaux occupés par ses soldats, le serment d'hommage et de fidélité. Le juge devra l'obliger à la restitution des terres saisies, le condamner à une peine pécuniaire, et à la réparation des dommages causés à ses sujets.

Barthélemy, 1574, p. 451. Napoli, A. St., R.A. 358, f. 148. [48

1382.V.18, Naples. — Charles III donne à Jacques de Baux un sauf-conduit valable 15 jours pour venir à Naples.

Document perdu, mentionné, reg. 54. [49

1382.V.19, Venise. — Jean Paninsacco, consul de Venise à Corfou, ayant informé la Seigneurie, par lettres du 1er mai précédent, qu'un parti de nobles Corfiotes désirait soumettre l'île à la république, le sénat délibère sur les moyens de donner suite à cette offre.

Document II. — Ce document et le suivant sont employés par Caroldo (Cod. Marc. It. VII 128a, f. 448v-449) et d'après lui par Mustoxidi, 454 §§ 1-3, ainsi que par Hopf, G.G., t. II, 33 et 43. Mais ce dernier y ajoute de son crû et sans prévenir, des assertions inexactes. [50

1382.VI.3, Venise. — Le sénat vote les instructions pour Pierre de Compostella, notaire ducal, envoyé auprès de Charles III, roi de Naples, et du prince de Tarente (Jacques de Baux, empereur de Constantinople et prince d'Achaïe).

Document II. — La ducale, contenant les instructions, est transcrite in extenso, Senato, Misti 37, f. 83v-84. L'exposé des événements que l'envoyé doit faire aux princes, y est légèrement tendanciel. [51

1382.IX.-1383.VIII, Mystras. — Théodore Ier Paléologue, despote, arrive en Morée.

Pour s'y rendre il passe par Thessalonique, où son frère Manuel est basileus (depuis peu?). Ils concertent leur politique anti-turque (et anti-navarraise).

Théodore épouse Bartolommea, fille de Nerio Acciajuoli et d'Agnès de' Saraceni (avant 1384.XI.15). Les débuts de son règne sont occupés par la lutte contre ses archontes rebelles et son cousin Cantacuzène, alliés aux Latins (Navarrais?).

La politique de Nerio est dirigée contre les Catalans d'Athènes et de Salone, ou règne une sœur de Cantacuzène (1).

Lampros-Amantos, *Βρ. Χρ.*, 19 (p. 36) 16; 27 (p. 46) 16, où il faut lire, *,ϛωϟα'*. Lampros, *Π. κ. Π.* t. III,38,1-40,7. Chalc. (Darkó), I, 48,3-12. R. i L., D.O.C., 574, p. 611 (de 1385. I-II, mais contenant des nouvelles qui sont antérieures au 15.XI.1384). [52

1382.IX.11, Naples. — Charles III prévient son justicier, camerlingue du royaume de Sicile,

de l'autorisation donnée à Jacques de Baux, pendant la durée de son sauf-conduit, de retourner à Tarente avec sa femme Agnès d'Anjou-Durazzo et les gens de sa maison, avec ordre de le laisser circuler librement.

Barthélemy, 1577, p. 452. Napoli, A. St., R.A. 359. f. 279. [53

1382.IX.11, Naples. — Charles III déclare à son justicier, camerlingue du royaume de Sicile,

qu'après avoir donné, le 18 mai dernier, un sauf-conduit de 15 jours à Jacques de Baux, à l'effet de venir avec les officiers de sa maison expliquer sa conduite au roi et s'excuser de son crime de lèse-majesté, il en a maintes fois prorogé le terme, et que ce dernier sauf-conduit sera valable jusqu'à la fin d'avril 1383.

Barthélemy, 1578, p. 452-453. Napoli, A. St., R. A. 359, f. 197. [54

1382.IX.12, Valencia. — Pierre IV, roi, etc., duc etc., à Nerio Acciajuoli (seigneur de Corinthe).

Exprime son contentement pour la trêve conclue avec son vicaire général en Grèce, vicomte de Rocaberti. Recommande R(aymond) de Vilanova, substitut de Rocaberti.

R. i. L., D.O.C., 520, p. 575. — La trêve resta en vigueur jusqu'à la guerre de 1385-86, où Nerio, avec son gendre Théodore Pa-

(1) La *despina* Hélène Asanine, veuve du comte Don Louis Fadrique d'Aragon, seigneur de Salone et Zitouni, était fille de l'empereur Matthieu

léologue, despote de Morée, et le frère de celui-ci, Manuel, empereur à Thessalonique, attaqua les duchés catalans de Grèce; G. Zurita, Anales, II, 387-387v, d'après des documents perdus. [55

1382.IX.12, Valencia. — Pierre IV, roi etc., duc etc., à messires Mahiot de Coquerel, Bérard Varvassa, (Pierre) Lebourd de Saint-Supéran.

Le vicomte de Rocaberti (son vicaire général dans les duchés grecs) lui a appris que, durant son séjour en Grèce il a conclu avec eux un traité d'alliance. Les remercie pour le bon accueil fait à Rocaberti et les prie d'agir de même avec Raymond de Vilanova (substitut de Rocaberti) en attendant le retour en Grèce de ce dernier.

R. i L., D.O.C., 521, p. 575. — Comment fut réglée la question de Thèbes et de Livadia, qui opposait Catalans et Navarrais encore en mai 1381? [Voir R. i. L., D. O. C., 537, p. 587.] [56

1382.IX.16, Naples. — Charles III donne à perpétuité l'île de Corfou, avec tous ses droits et dépendances, à Jacques de Baux,

pour la dot de sa femme, Agnès d'Anjou-Durazzo, sous la condition d'être toujours fidèle au roi.

Barthélemy, 1579, p. 452. Napoli, A. St., R.A. 359, f. 243. [57

1382.XI.2, Palais du Porphyrogénète, Constantinople. — Jean V Paléologue d'une part, d'autre part la Commune de Gênes représentée par Laurent Gentili, podestat de Pera, Pierre Lercari et Julien de Castro, ambassadeurs en vertu d'un mandat du 30.IV.1382, pour compléter et consolider le traité de paix (de 1381.V) entre Jean Paléologue et son fils Andronic IV, stipulent comme suit:

Jean V s'oblige, 1° A ne pas faire la guerre à Andronic, ni à Jean VII, son fils, et à respecter leur territoire (Sélymbrie); 2° à le secourir contre tout agresseur, sauf Mourad-bey et ses Turcs; 3° à l'aider dans toute guerre entreprise avec son consentement,

Asanès Cantacuzène; *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25 (1955) 177; aux arguments mis en œuvre à l'endroit cité ajouter des délibérations du sénat de Venise des 26 et 29. VIII. 1388, où Hélène est appelée Cantacuzène; Venise, A. St., Sen., Misti, 40, f. 129v-130.

comme son fils, héritier et futur successeur à l'empire. — Gênes s'oblige aux points suivants: 1° Les Pérotes assisteront Jean V au cas où Andronic IV et Jean VII l'attaqueraient; 2° ils engageront Andronic à secourir son père si celui-ci était attaqué par un tiers, excepté Mourad-bey et ses Turcs; 3° ils feront pression sur Andronic pour que celui-ci secoure son père si Jean VII l'attaquait.

Atti S. L. St. P., XIII (1884) 133-140 n° XXVI. — Une note ajoutée par un contemporain nous apprend que la guerre civile recommença, nonobstant le traité. La note est suivie d'un fragment de lettre de Jean V, adressée probablement à la Commune de Gênes; il se plaint de la conduite tenue par les Génois de Péra dans la guerre civile entre lui, son fils et son petit-fils; loc. cit., p. 140, lin. 2-19. [58

1382.XI.19, Venise. — En l'absence du doge (Antoine Venier) le conseil de régence donne procure à Nicolas Gerardo, notaire ducal,

pour traiter de l'acquisition définitive de Corfou avec Charles III de Naples et le prince de Tarente (Jacques de Baux), empereur de Constantinople et prince d'Achaïe.

Venise, A. St., Sindacati, I, f. 150v-151 (copie 373-374v) [59

1383.II.10, Barcelone. — Les conseillers de la ville recommandent à Pierre IV, roi d'Aragon, Pierre Giusti de Bologne, procureur de Jean Lascaris Calophéros, gentilhomme habitant Modon, *comte de Zante et de Céphalonie*, au nom duquel il vient réclamer 700 livres de soie, saisies par des corsaires aragonais.

Le titre souligné, conféré sans nul doute par Jacques de Baux comme prince d'Achaïe, donne à croire que Jean Lascaris, gendre d'Érard Mavros, baron d'Arcadia et de Saint-Sauveur, ne fut pas étranger à la reconnaissance de Jacques de Baux par les barons d'Achaïe.

R. i L., D.O.C., 541, p. 590. — Le 19.VII.1387 Lascaris se fit donner le même titre par Amédée de Savoie, prétendant à la principauté; Nuovo Archivio Veneto, N.S., 37 (1919) 9 n. 5. [60

1383.II.20, Venise. — Nerio Accajuoli, seigneur de Corinthe, ayant offert de contribuer 8000 ducats par an pour l'armement d'une seconde galère vénitienne qui fera la garde contre

les Turcs avec celle de Négrepont, le sénat accepte, en modifiant un peu les termes et conditions.

Venise, A. St. Senato, Misti 38, f. 10. — Noter que Nerio est simplement seigneur de Corinthe. Le 7.VII.1385 pour la première fois on l'appelle « seigneur de Corinthe et du duché (d'Athènes) »; *ibid.*, Misti, 39, f. 110v, cité, Setton, 175 n. 2. [61

1383.II.9, Naples. — Agnès d'Anjou-Durazzo, en présence et avec l'assentiment de son mari, Jacques de Baux, empereur etc., prince etc., fait son testament.

Elle décède le lendemain.

Firenze, A. St., Diplomatico, Riformagioni, Atto pubblico 9.II.1384. Cité, A. Valente, Margherita di Durazzo, 22 n. 2. — Pour la mort: Diurnali Monteleone, 22; Cron. Sic., 121. [62

1383, peu après II.10, Naples. — Jacques de Baux quitte la ville sur la galère de Pierino Grimaldi de Gênes et rentre à Tarente, après quelques difficultés faites par son propre lieutenant, Raimondello del Balzo-Orsini.

Crassullo, Ann. 114., Diurnali Monteleone, 22, avec la date erronée 1382. VIII. [63

1383.V.29, Venise. — Le sénat donne ordre aux capitaines du Golfe et de Ténédos, et à l'ambassadeur qui se rend à Constantinople, de prendre contact, en passant par Corfou, avec Jean Paninsacco (consul de Venise) et les nobles qui veulent faire passer l'île sous la domination vénitienne.

Venise, A. St., Senato, Misti 38, f. 40v. Publié, Mustoxidi, p. lviii-lix, sans indication de provenance. Dans Misti, 38, f. 38-40, plusieurs motions regardant la même affaire, présentées les 24, 25 et 28 mai, non approuvées. [64

1383.VI.15, Mystras. — Joasaph, moine, ex-empereur Jean VI Cantacuzène, meurt.

Lampros-Amantos, *Βρ. Χρ.*, 52 (p. 89) 50-53. [65

1383.VII.15 (ou VI. 15?), Tarente. — Jacques de Baux, empereur de Constantinople, despote de Romanie, prince de Tarente et d'Achaïe, fait son testament.

Il lègue ses états à Louis d'Anjou, duc de Calabre, prétendant au trône de Naples, et meurt peu après (VII.7 ou VII.17

ou VII.27?). — On ignore comment les deux compétiteurs, Charles de Durazzo et Louis d'Anjou, firent valeur leurs droits sur l'Achaïe, et si l'un d'eux, et lequel, fut reconnu par la Compagnie navarraise.

B. É. Ch., 45 (1884) 189-195, testament, d'après une copie du 29.IV.1392. Crassullo, Ann., 114, place le décès le 7.VII.1383; peut-être y-a-t-il une faute dans la copie du testament (*iulii* pour *iunii*?). [66

1383.IX.12, Venise. — Le sénat délibère sur la succession en Eubée de feu Nicolas dalle Carceri, duc de l'Archipel et seigneur de deux tiers de Négrepont.

Barthélemy III Ghisi revendique les deux tiers, Yannoulli Ier de Noyer un tiers seulement. L'un et l'autre se disent parents du feu duc; l'un et l'autre ont envoyé des messagers auprès de Mahiot de Coquerel, qu'ils disent bail de Morée, pour obtenir l'investiture (Négrepont étant un fief de la principauté d'Achaïe) [1].

Document II. — Pour la dernière fois les liens de vassallité, rattachant Négrepont à la principauté d'Achaïe et à l'empire latin de Constantinople, sont invoqués. L'initiative semble partir des deux intéressés, non du bail. [67

1383.IX.25, Tarente. — Louis Ier d'Anjou, roi de Naples, fait son testament.

Parmi les témoins figure le (beau-)frère du roi, Henri de Bretagne, despote de Romanie.

E. Martène-U. Durand, Thes. nov., t. I, col. 1612 A-B. — Dans le texte cité plus haut, p. 322 n° IV, Hopf fait allusion à cette charte, sans la citer. [68

[1] Barthélemy III, fils de Georges II Ghisi et de Simone Fadrique d'Aragon, seigneur de Tinos, Myconos et d'un tiers de Négrepont, de 1352 environ à 1385 environ (sous la tutelle de sa mère, jusqu'en 1358); K. Hopf, article *Ghisi*, Allgemeine Encyklopädie der Künste und Wissenschaften, t. 67, Leipzig, 1858, 342. J'ai vérifié une bonne partie, des affirmations de Hopf, sans trouver d'erreurs notables. — Yannoulli (Januli) Ier de Noyer (de Noë, de Anoë, de Aloë), seigneur du tiers septentrional de Négrepont, 1385. VI. 22; R.O.L., 1 (1893) 429-430 col. 3; Sathas, Monum., t. III, 316 (du 14. IX. 1426).

DOCUMENTS

I. – *Jean Fernandez de Hérédia, grand-maître de l'Hôpital, et le Convent de Rhodes, approuvent les comptes rendus par fr. Dominique d'Allemagne, commandeur de Naples et Cicciano, lieutenant du grand-maître en Italie.* — *Rhodes, 1381.VIII.24.*

Malte, Royal Library, Arch. Hosp., Ms. 321, f. 201-204ᵛ.

201 Nouerint uniuersi et singuli presentes et futuri presentem reco-
gnitionem et quietantiam uisuri et pariter audituri quod nos frater
Iohannes Ferdinandi Deredia, Dei gratia Sacre Domus Hospitalis
Sancti Iohannis Iherosolimitani magister humilis et pauperum Christi
5 custos, et nos Conuentus Rodi Domus eiusdem confitemur et in uerbo
ueritatis publice reconoscimus et testamur nos audiuisse et recepisse
bonum computum ac legitimam rationem a religioso etc. fratre Domi-
nico de Alamania, domus ⟨predicte⟩ preceptoris Neapolitani et Cicani,
locum tenente nostro in partibus Ytalie generali, scilicet de omnibus,
10 uniuersis et singulis per eundem fratrem Dominicum et per manus
aliorum procuratorum singularium et receptorum nostrorum gestis,
administratis, leuatis, receptis, exactis, missis et expensis de respon-
sionibus preceptoriarum seu baiuliarum et prioratuum et de spoliis
mortuariis et aliis pecuniis et iuribus quibuscumque nobis et nostro
15 communi thesauro spe⟨c⟩tantibus et debentibus pertinere, prout in
computis per dictum fratrem Dominicum nobis redditis plenius con-
tinetur et prout infra sequitur.

I

Et primo et principaliter reddito computo seu redditis computis
20 suis nobis dicto magistro et conuentui idem frater Dominicus posuit
se recepisse. . . . .

. . . .

202ᵛ (1) Item de responsionibus preceptorie Neapolitane pro tribus
annis finiendis de mensis septembris primi proxime uenturi, ducatos
mille octingentos.

(2) Item a serenissima domina Iohanna, Dei gratia Iherusalem
et Sicilie regina, pro rescapto seu exactione castri Calamate, pignorati
religioni per ipsam, ducatos duo millia quingentos.

(3) Item ab eadem domina regina, pro certa quantitate ordei per eam captam de ordeo religionis existente in Apulia, ducatos mille.

(4) Item ab illustri domina Ysabella de Lisignano despina, ducatos quattuormillia quingentos.

(5) Item a domino Centuriono Zacharia, magno comestabili principatus Achaye, ducatos mille quingentos.

(6) Item a nobis dicto magistro, ducatos duo millia.

(7) Item de capinico imposito in principatu Achaye seu Amoree, ducatos nouem millia.

II

Sequuntur solutiones et expense facte per ipsum fratrem Dominicum et describuntur:

. . . .

(8) Item posuit se soluisse prescripte serenissime domine regine, pro parte census seu pensionis principatus Achaye, ducatos sex millia. f. 204

(9) Item, cum nuper rediit de partibus Apulee in principatum Achaye, causa resignandi eundem officialibus serenissime domine regine Iherusalem et Sicilie, de uoluntate et consilio magni preceptoris et fratris Hessonis, Societati sistenti in dicto principatu, occasione promissionis ei facte per predictos et homines ipsius principatus, ducatos duo millia nongentos in duabus uicibus.

4 *Ysabella*: veuve de Manuel Cantacuzène, despote de Morée, connue sous ce nom par des inscriptions; D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, t. I, Paris, 1932, 97 et n. Léonce Machéras (éd. R. Dawkins §§ 63 345 351) l'appelle Marguerite, et une fois Marie. Sous le nom de Marguerite elle figure dans la généalogie des Lusignan, *Archivio Veneto*, 21 (1881, t. 1) 317, comme fille de Jean, roi d'Arménie, petite-fille d'Amaury, prince de Tyr, arrière-petite-fille de Hugues III, roi de Chypre.

5 *Centuriono*: Centurione Ier, baron de Chalandritsa, grand-connétable d'Achaïe: *Liber iurium rei publicae Genuensis*, t. II (Patriae Historiae Monumenta, IX), Turin, 1857, nº 303, col. 606; *Libro de los fechos*, §§ 689 691-692 704 719 723. Il paraît ici pour la dernière fois; le 5.VII.1387 son fils, Andronic Asan Zaccaria, est grand-connétable; *B.É.Ch.*, 58 (1897) 98,2-1 d'en bas.

7 *capinicho*: καπνικόν, impôt sur les feux ou foyers.

9 *magni preceptoris*: grand-commandeur; fr. Bertrand Flote; D.-L.R., *H. Rh.*, 150 n. 1; O. Halecki, *Un empereur*, 292 316 317. *Hessonis*: Hesso Schlegelholtz; D.-L.R., *H. Rh.*, 185 n. 2; Hopf, *G.G.*, II,11 et D.-L.R., *H. Rh.*, 209, l'appellent *gouverneur* de Morée, d'après notre texte, qui ne dit rien de pareil; il était tout au plus commandeur, s'il faut l'identifier avec le personnage mentionné §§ 21 et 44. *regine*: la

(10) Item domino episcopo Patracensi, pro parte custodie castri Neopanti, ducatos sex centos sexaginta.

(11) Item Anthonio Mazarella, pro parte gagiorum suorum et seruientium castri Portus Iunchi, ducatos ducentos.

(12) Item causa recuperandi castrum Calamate ab Anthonio Pedullo, locumtenente tunc fratris Rostayni de Leonissa in eodem, ducatos centum triginta octo.

III

(13) Secuntur solutiones facte Iancono de Vrtobia, occasione pactorum initorum inter ipsum et quondam priorem Tholose, uidelicet quod dictus Ianconus promisit seruire Religioni octo mensibus cum centum hominibus armorum et cum eorum balistariis et pigliandis, eo quod dictus quondam prior sibi promisit dare ducatos nouem millia pro dicto tempore et mille pro suo statu manutendo et mille diuidendos inter caporales sue Societatis.

(14) Et primo posuit soluisse pro premissis pecuniis promissis dicto Ianchono:

A messer Iohanne de Mollino, per parte de messer Ranieri, de uolunta del dicto Ianco, ducatos trecentos.

(15) Item a Iacopo da Prato, famiglio de messer Ranieri, per parte de quello, de uolunta del dicto Ianco, ducati quatro cento diece e octo per parti tre.

(16) Item a messer Ranieri per mano de fra Heustasio Haste, de uolunta del dicto Ianco, ducati mille.

reine Jeanne, en tant que princesse; silence sur son mari, Othon de Brunswick; v. notre reg. 1. *Societati*: v. reg. 14 et 29.

10 *episcopo*: Paul Foscari, depuis 1375.XI.25; il fut bail d'Achaïe pour la reine Jeanne, avant la cession de la principauté aux Hospitaliers; *Libro de los fechos*, § 723.

11 *Mazarella*: homme-lige de la principauté d'Achaïe, 1387.VII.5; *B.É.Ch.*, 58,93, lin. 10. *Portus Iunchi*: Navarin, Pylos.

13 *priorem*: Gaucher de la Bastide: reg. 7 10 27.

14 *Ranieri*: Nerio Acciajuoli, seigneur de Corinthe; v. reg. 12; cf. §§ 15-18. Du fait que Jean d'Urtubia était *débiteur* de Nerio, Delaville-Le Roulx, (*H. Rh.*, 210), par une distraction singulière, a conclu que lui et sa compagnie opéraient pour le compte du Florentin!

15 *Iacopo da Prato*: agent de Nerio, connu par ailleurs; R. i L., *D.O.C.*, 574, p. 613, lin. 11-10 *ab imo*; 622, p. 652-653.

16 et 19 *Heustasio Haste*: Eustache Haste; D.-L. R., *H. Rh.*, 209 n. 4; v. § 44. C'est ici la plus ancienne mention du personnage; la documentation de D.-L.R. commence en 1389.

(17) Item a Iacopo de Prato per parte de messer Ranieri, de uolunta del dicto Ianco, ducati cinquecento.

(18) Item ad uno famiglio de messer Ranieri per mano de Anthonio de Ferro, de uolunta del dicto Ianco, certa partita de panni che monta in summa ducati cinquecento cinquantatre, sterlini cinquanta uno.

(19) Item a lo dicto Ianco, come appare per la rascne de fra Heustasio, ducati septecento sexanta.

(20) Item a messer Iohanne de Mollino per parte de Ianco, come appare per la rason predicta, ducati cento.

(21) Item a Micalecto famiglio del dicto Ianco, ducati octocento septantaquatro.

(22) Item a Trialas et Sebaston per mano del commendator de la Morea, de uolunta del dicto Ianco, ducati octocento septanta.

(23) Item a Raynaldo et Lupo famigli del dicto Ianco per mano de Anthonio de Ferro, certa quantita de panni che monta a la somma ducati sexanta quatro.

(24) Item a Miceletto et a Ferando per parte de Ianco per la compera del formento, ducati cinquecento.

(25) Item in altra mano a li predicti per le spese del dicto formento, ducati cento.

(26) Item a Lo Bordo de Santo Sobranzo et a Beraldo, de la compagnia de Ianco, ducati mille cinquanta.

(27) Item a li predicti Bordo et Beraldo, ducati mille secento.

IV

(28) Secuntur solutiones facte domino Mahuetto de Coccarello occasione pactorum factorum inter ipsum et quondam priorem Tholose, quando idem seruire promisit Religioni cum quinquaginta hominibus ac eorum pigliandis et balistariis octo mensibus et dictus prior sibi promisit soluere medietatem pretii promissi Iancono de Vrtobia, scilicet quinque millia quingentos ducatos pro dicto tempore:

(29) Primo a lo dicto messer Mahuetto per le paghe de li dicti octo mesi per luy et per sua compagnia, ducati cinque milla cinquecento. f. 204v

(30) Item a lo dicto messer Mahuetto per che uenne a seruire auanti che cominzasse lo tempo de li octo mesi et serui a la Religione, ducati secento.

26 *Bordo*: Pierre Lebourd de Saint-Supéran. *Beraldo*: Bérard de Varvassa; reg. 40-42.

V

(31) Secuntur solutiones facte balistariis et brigantis tentis in principatu Achaye et exercitu unitis (?) nomine Religionis:

(32) Primieramente a lo Martino Conestabile che serui cum uintisey balestreri mesi septe a rasone de ducati quatro lo mese per cascuno balestrero, ducati septecento uinti octo.

(33) Item ad Angelo da Perusa che serui cum trenta uno balestreri mesi septe a la predicta rasone, ducati octocento sexanta octo.

(34) Item ad Anthonio de Castella che serui cum quindesi balestreri mesi septe a la dicta rasone, ducati quatrocento uinti.

(35) Item ad Anthonio de Nola Genoyse che serui cum uinti uno balestreri zenoysi mesi tre a rasone de ducati octo per cascuno balestrero lo mese, ducati cinquecento quatro.

(36) Item a lo dicto Anthonio che serui cum li dicti balestreri mese uno a rasone de ducati cinque lo mese per cascuno balestrero, ducati cento cinque.

(37) Item a Nanni de Monna Lisa che serui cum quindeci balestreri mesi tre a rasone de ducati quatro lo mese per cascuno balestrero, ducati cento octanta.

(38) Item a lo dicto Nanni che serui cum briganti sedici mesi tre a rasone de ducati tre lo mese per brigante, ducati cento quaranta quatro.

(39) Item a Petro de Nauara et a Rugieri de Buyano che seruirono cum quaranta uno briganti mesi septe a rasone de ducati tre lo mese per çascuno brigante, ducati octocento sexanta uno.

(40) Item pose auere dispeso in somma per spese de trabuchi, de bombarde, de bastide, de mine, pali de ferro, picconi, çape, pale, clauelli, ferramenta, ferro, gumene, et altre necessarie a le predicte cose, ducati quatrocento.

VI

(41) Secuntur soluciones quedam facte pro custodia Nepanti et alie.

(42) Primieramente per mano de fra Thomaso de Cochora siando ello uenuto a Rodo, a li soldati sexantacinque de Nepanto et a lo capitano del dicto loco che seruirono mesi doy et mezo a rasone lo

41 *Neopanti*: Naupacte-Lépante; v. reg. 24.

capitano de ducati dece lo mese et li compagni de ducati tre et mezo lo mese per çascuna paghа, ducati cinquecento nouanta tre.

(43) Item a frate Angelo da Perusa, per tante paghe come de sopra scripto et per sua prouisione a la predicta rasone per la guardia de Nepanto per uno mese, ducati duecento trenta septe et mezo.

(44) Item a lo comandatore de la Morea quando porto li denari a messer Ranieri per parte de Ianco per sue spese, ducati cinquanta.

(45) Item a fra Heustasi Hasti per doy uiagi che fece a Coranto per sue spese a *rasone* de ducati *uinti* per uiagio, ducati quaranta.

De quibus quidem computo et ratione per dictum fratrem Dominicum de Alamania preceptorem et locumtenentem nostrum ut prescribitur in partibus Ytalie nobis dicto magistro et conuentui bene et legaliter ac fideliter redditis et positis atque factis ac omnibus et singulis suprascriptis contenti plenarie ipsum fratrem Dominicum 5 preceptorias suas omnia sua bona et arnesia presentia et futura quitanus liberamus et absoluimus perpetuo per presentes. In cuius rei testimonium bulla nostra communis plumbea presentibus est appensa.

Datum Rodi die uigesimoquarto mensis Augusti anno incarnationis Domini millesime trecentesimo octuagesimo primo. 10

II. – *Le sénat de Venise délibère sur les moyens d'acquérir Corfou, qu'un parti de nobles veut soumettre à la république.*

Venise, A. St., Senato, Misti 37, f. 80v-81.

1382.V.19.

Ser Franciscus Bembo, ser Leonardus Dandulo, milites et procuratores, ser Petrus Aymo, ser Donatus Truno, sapientes consilii, Ser Galeatius Delphino, ser Bernardus Mauroceno, ser Andreas Venerio, ser Remisius Superantio, sapientes ordinum. — Capta. 5

Quia istud factum de Corphu est maximi ponderis et multum facit pro statu et bono nostro,

uadit pars quod statim respondeatur Iohanni Panensacho, consuli Venetorum in Corphu, ciui et fideli nostro, quod recepimus et plene intelleximus literas suas datas Corphu die primo mensis mai. quibus 10 intellectis multum recommendamus prouidentiam ⟨et⟩ solicitudinem suam et laudabile portamentum suum, et ualde nobis placent ea que nobis scripsit. uolumus etiam quod ex parte nostra debeat immense

regratiari illis nobilibus et bonis hominibus de Corphu de laudabili et
15 optima dispositione eorum ad honorem et statum nostri Dominii, dando eis ad intelligendum quod tanta fidelitas et bona dispositio eorum nunquam cadet a memoria nostra nec nostrorum, et quod semper erunt recommissi in gratia nostri Dominii tamquam filii karissimi nostri Communis, et sic ipsi uidebunt per effectum, et quod prouidi-
20 mus iam super hoc per illum modum qui nobis apparuit cum honore nostri Dominii et suo, et specialiter secundum modum recordatum per eos de procurando habere ipsum locum pacifice et quiete, et pro certo nichil defficiet ex parte nostra.

Item scribatur efficacissime dicto Iohanni Panensacho quod debeat
25 inducere et hortari omnes illos de Corfu, et spetialiter illos qui ei uidebuntur, quod debeant stare constantes et fortes et se substinere, ita quod res ista possit duci ad bonum finem, quia speramus in gratia Ihesu Christi quod negotium istud cito sortietur bonum effectum.

Item scribatur dicto Iohanni Panensacho quod debeat examinare
30 et tastare ab illis de Corphu, cum cauto et dextro modo, de eo quod essent contenti, tam de suis franchisiis quam de omnibus aliis que uellent a nobis, particulariter et districte notando omnia, ad capitulum ad capitulum, et subito mittat nobis, ut possimus sicut conueniet prouidere pro salute et bono nostro, informando etiam nos de illis
35 suis franchisiis, priuilegiis et libertatibus ordinate.

Et ex nunc sit captum ut pro bono facti predicti mittatur ad dominum regem Karolum, et ad dominum principem Taranti, per illum modum et cum illa commissione et libertate que uidebitur isti consilio, pro obtinendo intentionem nostram predictam tantum uti-
40 lem, ymo necessariam statui et bono nostro.

De parte 87. — De non 14. — Non sinceri 26.

[1382.V.29?]

Ser Iohannes de Vidorio, ser Marcus Storlado, ser Vitalis Lando, consiliarii. Ser Andreas Marcello, ser Laurentius Zancani, capita xl.
45 Ser Remisius Superantio, sapiens.

Quod nuntius mittendus ad dominum regem Karolum ad partes Neapolis sit nobilis noster, et fiat per duas manus in hoc consilio et per scruptinium in Collegio, et respondeat die qua elligetur ad tertias, et non reffutet sub pena librarum C. Et habeat tres famulos et duos
50 ragacios et unum notarium cum uno famulo, et possit expendere in die in omnibus expensis quandocumque occurrentibus ducatos quatuor.

— 24.

Alii sapientes. — Capta.

Quod mittatur unus nuncius secretus sicut uidebitur Collegio, ut res ista fiat plus secreta. 55

— 93 —. De non 5. — Non sinceri 8.

1382.V.30. f. 81

Ser Galeatius Delphino, ser Bernardus Mauroceno, sapientes ordinum. — Capta.

Cum pridie captum fuerit in hoc consilio de mittendo ad dominum 60 regem Karolum ad partes Neapolis, et ad dominum principem Tarentinum, pro facto possendi habere locum de Corphu in manibus nostris, et habita bona et diligenti informatione et deliberatione super hoc non sit necessarium ullo modo mittere ad dominum regem Karolum, ymo mittendo ad eum posset esse causa faciendi illum locum ire ad 65 manus alienas,

uadit pars pro bono dicti facti quod mittatur unus nuntius noster secretus solum ad dominum principem Tarentinum, cum illa commissione et libertate expendendi pro illo facto de Corphu quod uidebitur Collegio uel maiori parti. 70

Et accipiatur iste locus, saluis et reseruatis iuribus cuiuslibet persone.

Et uadat iste nuntius per illam uiam et per illum modum qui uidebitur Collegio uel maiori parti, ut negotium sit plus secretum.

— 34 — 49 — 50 — 51 75

Ser Vitalis Lando, consiliarius.

Quod pro bono agendorum nostrorum et pro multis bonis respectibus supersedeatur pro modo de hoc facto de Corphu. in processu uero temporis secundum noua que habebuntur uenietur ad istud consilium et fiet sicut uidebitur utilius et melius pro statu et bono nostro. 80

— 34 — 37 — 40 — 42

V sapientes consilii

uolebant quod mitterentur nuntii ad dominum regem Karolum et ad dominum principem cum illa libertate et commissione que uide- 85 bitur collegio uel maiori parti — 51.

De non 1 —. Non sinceri — 14 — 13 — 11 — 7.

1382.VI.3.

In Collegio. — Capta in collegio iii iunii —. Ser Galeatius Delphini, ser Bernardus Mauroceno, sapientes ordinum.

1º Quod Petrus de Compostellis primo incipiat ad habendum 90 locum de Corphu in pignore a domino principe nomine nostri Com-

munis usque ad quantitatem ducatorum XXXm tam pro domino principe quam aliis personis et expensis necessariis fieri quandocumque, sicut sapientie sue uidebitur pro bono nostri Communis, accipiendo
95 quam maiorem terminum poterit ad soluendum dictos denarios, habentibus nobis ipsum locum in manibus nostris. et quod omnes expense quas faciemus in laborerio et fortificatione dicti loci crescant supra dictum capitale, et quod debeat credi uerbo nostro de expensis predictis, et circa obtinendum istum modum per uiam pignoris Petrus
100 procuret et faciat totum posse suum, quia iste modus plus nobis placet quam aliquis alius modus.

2°. Facta uero experientia possibili, non possendo obtinere per modum pignoris predictum, procuret habere ipsum locum per uiam census uel affictus uel emphiteosis, ut melius poterit, in perpetuum,
105 uel ad quantum maius tempus poterit obtinere, soluentibus nobis ipsi domino principi omni anno usque quantitatem ducatorum IIIm uel inde infra ut melius poterit, habentibus nobis locum ut est dictum.

3°. Ultimo non possendo habere locum per aliquem dictorum moderum, si uideret Petrus posse obtinere locum liberum per uiam
110 uenditionis, in bona gratia accipiat eum usque quantitatem ducatorum XXXm ut melius poterit pro nostro Communi, tam in domino comite quam in aliis personiis et expensis ut dictum est supra et in omni casu Petrus procuret omnia maiora auantagia que poterit pro nostro Communi, sicut de persona sua confidimus et speramus. — 11.

115 V sapientes consilii
uolebant ducatorum usque XXm sicut ducatorum XXXm et usque ducatorum IIm in anno sicut supra dictum IIIm — 5.

De non — o. — Non sinceri 1.

III. – *Le sénat de Venise délibère sur la succession de feu Nicolas dalle Carceri, duc de l'Archipel, seigneur de deux tiers de Négrepont. — 1383.IX.12.*

Venise, A. St., Senato, Misti, 38, f. 70v.

1383.IX.12.

Ser Thomas Faletro, sapiens ordinum. — Capta.

Quod concedatur uiro nobili Bartholomeo Gisi et ser Ianulio de Anoe quod pro habendis quibusdam suis instrumentis et priuilegiis
5 et aliis scripturis facientibus pro iuribus suis in questione pendente coram dominio possint mittere cum galea nostra Culphy, que ire debet

cum prouisore nostro ad partes Tenedi, unum suum nuntium pro quolibet ad partes Nigropontis cum uno famulo pro utroque.

Ibidem, f. 72-72v.

1383.IX.12. f. 7

Ser Lodouicus Mauroceno, ser Petrus de Vidono, ser Remisius Superancio, consiliarii. Ser Mapheus Barbaro, ser Laurencius Lauredano, ser Bernardus Fuscareno, capita xl. Ser Iohannes Gradonico, procurator. Ser Lodouicus Lauro, procurator. Ser Karolus Geno, sapiens consiliorum. — Capta. 10

Cum coram nostro dominio comparuerit nobilis uir Bartolomeus Gisi habitator Nigropontis petens duo terceria insule Nigropontis sibi spectare iure propinquitatis propter mortem domini Nicole a Carceribus olim duche Egeopelagi, et dicit et alegat quod cum scitu et licentia baiuli et capitanei ac consiliariorum Nigropontis misit ad accipiendum inuestitionem a ser Maioto quem dicit esse baiulum Amoree, et ex alia parte comparuerit quidam ser Ianulli de Aloe petens unum ex dictis duobus terceriis sibi spectare ratione parentele et propinquitatis, reseruato sibi iure suo in alio tercerio, et de factis istis que sunt tanti ponderis et tangunt tantum Commune nostrum dominatio nostra nullam informationem habuit a regimine nostro Nigropontis, 15 20 25

uadit pars pro omni bono respectu et pro procedendo ordinate in hoc facto, quod scribatur baiulo et capitaneo ac consiliariis Nigropontis, quod intellectis omnibus supradictis nostre intentionis est, et sic uollumus et mandamus, quod debeant nobis scribere et ordinate nos informare de modo et ordine quem predicti tenuerunt, et si predicti miserunt ad ipsum ser Maiotum quem dicunt baiulum Amoree cum conscientia et scitu eorum, et qualiter miserunt. 30

Insuper quod diligenter se informent de pignoratione illorum castrorum domini Bartholomei Gisi facta per eum cognato suo ut nobis per suas literas denotarunt, mittendo nobis copiam instrumentorum et omnium scripturarum superinde factorum, cum ipse Bartolomeus dicat ipsam pignorationem castrorum non fecisse. 35

Predictis uero Bartolomeo Gisi et Ianulli de Aloe dicatur et respondeatur per ducale dominium quod debeant in manibus ducalis dominii presentare et dare iura sua omnia et parentelas et omnia que uolunt dicere et allegare pro suis iuribus quoquo modo, dando eis ad intelligendum quod dominatio nostra super factis predictis scribit regimini Nigropontis pro habendo ab eis informationem ad plenum super dictis factis, quibus omnibus habitis deliberabit et faciet sicut sibi uidebitur esse iustum. 40 45

Item mandetur dictis baiulo capitaneo et consiliariis Nigropontis quod debeant nomine nostri communis exigere, exigi facere et ad manus suas peruenire omnes redditus, fructus et prouentus duorum terceriorum predictorum, quondam domini duche predicti donec
50 aliud fuerit ordinatum per nos superinde, non ponendo manus in eis ullo modo nisi in conseruatione castrorum et fortaliciorum dicti quondam domini duche Egeopelagi quas intromiserunt nomine nostri dominii, scribendo etiam nobis continue de tempore in tempus id quod fuerit exactum de terceriis predictis, et de expensis necessariis
55 pro custodia et conseruatione ipsorum locorum.

f. 72v Capta.

Item scribatur regimini Nigropontis quod diligenter et solicite et per fide dignas et bonas personas se informent si remansit a quondam domino Nicola de Carceribus olim ducha Egeopelagi aliqua
60 persona, masculus uel femina, sibi coniuncta in gradu parentelle uel propinquitatis et in quo gradu, uidelicet uel masculi uel femine et cuius condicionis est et de hoc nos informent ordinate, ita quod nihil defficiat ullo modo.

Rome RAYMOND-J. LOENERTZ O. P.

A la recherche de l'auteur du canon de l'Euchélaion

L'acrostiche du canon de l'euchélaion nous donne le nom de son auteur, Arsène: *'Εὐχῆς ἐλαίου ψαλμὸς ἐξ 'Αρσενίου.*

L'identification de cet Arsène a subi des oscillations extrêmes, du IVe siècle au XVIe. Muraviov croyait qu'il s'agissait de saint Arsène le Grand (354 - c. 450), qui aurait composé le canon pendant son séjour au désert [1]. D'autre part, Arcudius [2] l'attribuait à Arsène, évêque de Monembasie. qui a vécu aux XV-XVIes siècles [3].

Entre ces deux candidats, à rejeter sans le moindre doute, on en a placé d'autres, à peu près tous les Arsènes dont on avait connaissance. Parmi eux, les hypothèses des auteurs ont favorisé Arsène Autoreianos, qui fut à deux reprises patriarche de Constantinople (1255-60; 1261-67). Entre ces deux patriarcats, Nicéphore II occupa le trône œcuménique, et il nous a laissé un document qui fait mention à la fois d'Arsène le patriarche et de l'office de l'euchélaion [4]. C'est Arsène, — nous informe Nicéphore —,

[1] Письма о Богослужении восточной кафолической Церкві, 6ème éd., Saint-Pétersbourg 1885, livre 2, lettre V, p. 201. La facture littéraire du canon oblige de le dater beaucoup plus tard.

[2] P. Arcudius, *De concordia Ecclesiae occid. et orient. in septem sacramentorum administratione,* Paris 1626, l. 5, c. 3, selon Goar *Euchologion*, Venise 1730, p. 351, note 10; mais on ne trouve la citation ni à cette place, ni à une autre dans le livre 5.

[3] Sur la vie de cet Arsène, nommé évêque de Monembasie par Léon X, excommunié par le patriarche Pacôme, restant « orthodoxe » dans ses professions de foi et tâchant d'obtenir l'aide économique de Charles V, voir E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, XV-XVIes ss., I, Paris 1885, p. CLXV-CLXXIV.

[4] A. Mai, *Novae Patrum Bibliotheca.* t. IV, Roma 1867, p. 61, note 2; repris par Migne, PG 140, col. 808, A.: *'Ομοίως δὲ καὶ ὁ Πατὴρ*

le patriarche de la ville insigne de Constantin, qui a établi la célébràtion de cet office par sept prêtres, en composant en même temps « les prières ». Il était facile de s'appuyer sur un tel témoignage pour défendre les droits d'auteur d'Arsène Autoreianos: « les prières » signifieraient le canon. Plusieurs chercheurs n'ont pas resisté à cette tentation [1].

Pourtant, il y a un fait certain qui écarte définitivement de la compétition tous les Arsènes postérieurs au XIIe siècle: c'est la présence du canon dans un manuscrit de cette époque. Il ne s'agit pas du codex Barberini « vetustissimo » edité par Goar [2], qui signale bien un canon à l'office de l'euchélaion, mais sans le spécifier [3]; en effet, dans des manuscrits du XIIIe et du XVe siècles, on trouve, à côté du canon d'Arsène, d'autres canons pour l'euchélaion [4], dont l'époque de composition nous échappe et auxquels pourrait faire allusion le codex Barberini. C'est le codex Sinaïtique 973, de l'année 1152-53 [5], lequel nous présente le canon d'Arsène tel que nous le connaissons aujourd'hui. C'est un fait curieux que le canon n'est pas chanté aux matines, mais à la pannychide (pour les matines on chante des canons appropriés, *κανόνας τοὺς ἁρμόζοντας)* [6], et surtout, que le texte du canon n'est pas donné à sa place (fol. 74^r): là, une note renvoie à la fin du livre, où de fait il se trouve (fol. 160^r-162^r du manuscrit).

ἡμῶν, Ἀρσένιον λέγω τὸν πατριάρχην τῆς καλλιπόλεως Κωνσταντίνου, τὴν ἀκολουθίαν ταύτην ἐνομοθέτησε γίνεσθαι δι' ἑπτὰ ἱερέων, κἂν ἐπίσκοποι ὦσι, κἂν μητροπολῖται, διὸ καὶ ἐν ἴσῳ τὰς ἐυχὰς αὐτὸς ὁ ῥηθεὶς πεποιηκώς.

(1) Ainsi J. JACQUEMIER, *L'Extrême-onction chez les Grecs*, dans *Échos d'Orient*, II (1898-99), p. 197, note 2. C. EMEREAU, *Saint Arsène de Corfou*, dans *Échos d'Orient*, 20 (1921), p. 444. L. PETIT, *Arsène Autoreianos*, DTC I, col. 1992-1994.

(2) GOAR, *Euchologion*, p. 346-348. Il faut bien distinguer ce vétustissime Barberini (Barb. gr. 329, XI s.) du bien plus vétuste Barberini Sancti Marci (VIII-IX ss.). Voir A. STRITTMATTER, *The « Barberinianum Sancti Marci » of Jacques Goar*, in *Ephem. Liturg.*, t. 47 (1933), p. 330, note 4.

(3) Ainsi que l'a fait remarquer N. Τρεμπέλας, *Ἡ ἀκολουθία τοῦ Ἐυχελαίου*, dans *Θεολογία*, t. 19 (1941-48), p. 124.

(4) Voir Τρεμπέλας, ibid., un ms. de la *Ἐθνικῆς βιβλ.* n. 661 (XV s.), et A. DMITRIEVSKIJ, *Onucanie*, t. II., le ms. Sinaïtique n. 960 (XIII s.), p. 197.

(5) DMITRIEVSKIJ, ibid., p. 127.

(6) DMITRIEVSKIJ, ibid., p. 101.

On pourrait soupçonner que ce n'est là qu'une addition tardive, et que peut-être au début il y avait dans l'office un autre canon ou même rien du tout, le renvoi étant lui-même une interpolation. Mais la phrase de renvoi (fol. 74r) fait partie du texte primitif et est toute entière de la main du copiste du manuscrit, Auxence. De même le canon (fol. 160r-162r) est également de la main d'Auxence, qui a signé et daté le volume au fol. 162v. Il n'y a donc aucun doute que le canon ne soit antérieur à 1153, ou plus exactement à 1152/1153 (l'année 6661, indiction 1, court du 1 sept. 1152 au 31 août 1153) (1).

Forcés de reculer la vie de l'auteur du canon, il nous faut chercher un Arsène antérieur à la moitié du XIIe siècle. Goar indique la personne d'un moine correspondant de Photius (2), identifié par quelques-uns avec S. Arsène de Corfou (3). D'abord, qu'est-ce qu'on peut dire à propos de cette identification? Dans un savant article, le P. Emereau a demontré qu'elle est impossible (4). Les dates ne coïncident pas. S. Arsène de Corfou est né à Béthanie sous le règne de Basile I (867-886). Confié depuis son enfance au supérieur d'un des monastères des alentours, où il reçut une éducation littéraire, il devint moine à l'âge de douze ans; plus tard, étant allé à Séleucie pour compléter ses études,

(1) Nous devons ces renseignements à la bienveillance de M. Gérard Garitte, qui en même temps suggère l'hypothèse que le modèle qu'Auxence copiait, était déjà ainsi composé, avec le canon à la fin du livre.

Goar, croyant sans doute que la rubrique du Barberini se référait au canon d'Arsène, en cherche l'auteur au IXe siècle. Philarète, archevêque de Černigov, s'appuie aussi sur le Barberini. Voir *Историческiй обзоръ пѣснопѣвцевъ*, 3e éd., Saint-Pétersbourg 1902, p. 290. De même, M. Архангельский, *О Таинѣ св. елея*, Saint-Pétersbourg 1895, p. 177. Tout comme Philarète, il attribue le canon à s. Arsène de Corfou. Iером. Бенедикт (Алентов), *Чинъ таинства Елеосвященiя*, Sergiev Posad, 1917, p. 117, note 2, et p. 119. Il est le premier à indiquer la présence du canon dans le Sinaïtique 973. M. Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Or.*, t. 3, Paris 1931, p. 479, note 2, où il s'appuie sur le Barberini (à faux) et sur le Sinaïtique. N. Trembelas, loc. cit., se base uniquement sur le Sinaïtique.

(2) Goar, *Euchologion*, p. 351, note 10.

(3) Ainsi Philarète, loc. cit. Archangelskij, loc. cit. Venedikt, op. cit. p. 119, où il attribue à faux l'identification à Goar.

(4) C. Emereau, art. cité. La biographie de s. Arsène se trouve dans l'*'Ακολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν 'Αρσενίου, 'Αρχιεπισκόπου Κερκύρας, 'Εν Κερκύρᾳ*, 1873.

il y fut ordonné prêtre, et, après une dernière et aventureuse visite à Jérusalem ([1]), vint à Constantinople, où il fut accueilli par Tryphon, moine dans un monastère de la ville. Quand Tryphon devint patriarche (déc. 928), il confia à Arsène « le soin des Eglises » (*τῶν 'Εκκλησιῶν τὴν φροντίδα*). Mais Tryphon fut renversé peu après (931) et son successeur, Théophylacte (intronisé en 933), peut-être pour éloigner Arsène, imposa à celui-ci les mains et l'envoya comme évêque à Corfou. Arsène mourut près de Corinthe au retour d'un voyage à Constantinople au temps de Constantin VII Porphyrogénète († 959), victime de sa charité. La carrière épiscopale du saint est donc à placer entre 933 et 959.

Ainsi, même si l'on choisit les dates les plus favorables pour faire coïncider s. Arsène et Photius (naissance du premier en 867; mort du second en 892-900), il est difficile de justifier l'hypothèse selon laquelle le confident de Photius, auquel celui-ci raconte les troubles causés par ses ennemis, ou le père spirituel chevronné auquel il envoie les Bulgares candidats à la vie monastique, serait ce jeune moine d'une trentaine d'années. Emereau est d'avis que le saint est arrivé à Constantinople peu avant l'élévation de Tryphon au patriarcat (928), ce qui rendrait impossible toute rencontre d'Arsène de Corfou avec Photius, mais n'exclurait pas l'Arsène ami de Photius comme auteur possible du canon.

Pour essayer d'identifier le véritable auteur, nous partons du fait que quatre canons portent dans l'acrostiche le nom d'Arsène: le canon de l'euchélaion: *Εὐχῆς ἐλαίου ψαλμὸς ἐξ 'Αρσενίου*; le canon du samedi avant la Pentecôte (*ψυχοσάββατον*): *Ψυχαῖς ἁπάσαις αἶνος ἐξ 'Αρσενίου*; le canon en honneur de la Sainte Vierge: *Τρίτος, πάναγνε, ψαλμὸς ἐξ 'Αρσενίου* ([2]), et le canon à s. Timothée de Brousse: *Αἶνος Τιμοθέῳ λόγῳ 'Αρσενίου* ([3]).

Sous le nom d'Arsène courent aussi deux stichères pour la fête des Archanges Michel et Gabriel (6 sept. et 8 nov.), un pour celle des apôtres Pierre et Paul (29 juin), un pour celle de s. Elie

([1]) Il tomba entre les mains des pirates sarrasins, mais il réussit à les attendrir et fut remis en liberté. *'Ακολουθία*, p. 16.

([2]) Ce canon se trouve dans le *Στέφανος τῆς ἀειπαρθένου ἤτοι Θεοτοκάριον*, publié par *Νικόδημος μοναχὸς τοῦ Ναξίου*. Venise, 1796, p. 71.

([3]) *Μηναῖον*, Venise 1895; 10 juin, note.

prophète (20 juillet), et encore un petit poème anacréontique célébrant la fête de Pâques, *εἰς τὴν λαμπρὰν Κυριακήν* (1).

Très vraisemblablement, les canons, au moins, appartiennent au même auteur, vu la toute spéciale et la toute pareille rédaction des quatre acrostiches. Ont-ils été composés par s. Arsène de Corfou? (2).

Voyons d'abord ce que nous connaissons de l'activité littéraire du saint. Le P. Emereau (3) et l'Encyclopédie religieuse grecque citent de lui trois homélies ou panégyriques en honneur de l'apôtre s. André, de la vierge s. Barbe et du martyr s. Thérinos; l'attribution de ces homélies, quoique sûre, ne se base pas sur la biographie du saint telle que nous la connaissons, car elle ne mentionne pas d'écrits de son héros (4). Ensuite, Emereau lui attribue sans hésiter la composition du poème anacréontique. Pourquoi alors exclut-il la possibilité qu'il ait été aussi l'auteur des canons? Il s'appuie sur le fait que ni Barthélemy de Koutloumous, éditeur du Ménée grec et jadis professeur de théologie à Corfou, ni Mr. Moustoxydès, lui-même corfiote, ne regardaient pas s. Arsène comme un hymnographe. Mais, à supposer que le saint ait composé les canons à Constantinople, avant son élévation à l'épiscopat, on peut très bien ne pas en avoir conservé le souvenir à Corfou. L'argument décisif pour Emereau est qu'il pense avoir trouvé le véritable auteur du canon dans Arsène le patriarche, ce qui, comme nous l'avons vu, est exclu par les documents. La paternité littéraire de s. Arsène de Corfou reste donc toujours une possibilité.

Examinons maintenant un autre candidat: Arsène, correspondant de Photius, dédoublé du saint de Corfou, et proposé par Goar et par Trembelas. On ne trouve aucune donnée positive

(1) MIGNE, PG 140, col. 935-940. P. VINTILESCU, *Despre poezia imnografică*, Bucharest 1937, ne cite pas les trois derniers canons ni les stichères en honneur des Archanges.

(2) Les Russes, après Philarète, sont unanimes à lui attribuer le canon de l'euchélaion. La *Θρησκευτικὴ καὶ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Athènes 1937. II, col. 110 hésite entre le saint et le Studite.

(3) Article cité, p. 442.

(4) Ils ont été publiés par COMBÉFIS et MOUSTOXYDÈS dans *Delle cose corciresi*, append., p. XXIII-XXX (encomium de s. André) et XXX-XXXIV (celui de s. Barbe). SPIR. P. LAMBROS a edité le troisième panégyrique dans *Κερκυραϊκὰ Ἀνέκδοτα*, Athènes 1882, p. 9-22.

chez les promoteurs de cette candidature qui permette de fonder pareille attribution. Des quatre lettres de Photius adressées à un Arsène moine, parfois aussi appelé prêtre et hésychaste, trois (1) ne nous offrent aucun indice des talents hymnographiques du destinataire. Non plus la dédicace du quatrième livre contre les manichéens (2). Reste une lettre qui à première vue semble plutôt énigmatique. Serait-ce dans les mots *ἀνύμνησε* et *ὕμνος*, qui s'y trouvent, qu'on a voulu voir une allusion à de possibles compositions poétiques de l'hésychaste? En examinant soit le canon de l'euchélaion soit les autres canons du même Arsène, on ne réussit pas à découvrir des rapports entre leur texte et la lettre. Analysons donc celle-ci pour voir de quoi il s'agit; elle est un exemple typique du style épistolaire de l'époque. Arsène donc avait écrit à Photius louant sa clairvoyance, et comme Photius lui avait envoyé quelques Bulgares, aspirants à la vie monastique, afin qu'il les prît sous sa directon, il s'était plaint, en son humilité, de ce choix, en s'appelant guide aveugle, incapable de guider les autres.

Et voici dans la réponse de Photius le morceau qui nous intéresse (3):

Εἰ βλέπων ἐγώ, καὶ τότε ὀφθαλμοῖς τοῦ πάλαι βλέποντος (τοῦτο γάρ με τὸ σὸν ἀνύμνησε γράμμα, καὶ χάριν ἔδωκεν ἐν καιρῷ, ὃ οὐκ ἂν ἄλλως ἡδέως οὐδ' ἁπλῶς ἐδεξάμην, μὴ λάθω διδοὺς ἔλεγχον τῆς ἐμαυτοῦ ἀγνοίας)· ἀλλ' εἰ μὲν βλέπων ὁπωσοῦν ἐγώ, πῶς τυφλὸν ὁδηγὸν τοῖς πρὸς τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ἐθέμην ἐπειγομένοις; οὐ γὰρ οὐ βλέποντος τοῦτο μόνον (πολλοῦ γε καὶ δεῖ), ἀλλὰ καί, τὸ

Si j'ai des yeux pour voir, et alors c'est depuis longtemps (tu m'en *as loué* dans ta lettre et l'occasion était bonne pour cette gracieuseté; sans quoi, je n'aurais pu l'admettre de bon cœur ni même absolument, à moins de fournir sans m'en apercevoir la preuve que je ne me connaissais pas moi-même); puis donc que je vois clair, si peu que ce soit, comment donnerais-

(1) *Φωτίου... ἐπιστολαί*, ed. par I. N. VALETTA, Londres 1864. Ep. 104, 105, 178.

(2) MIGNE, PG 102, col. 177.

(3) Lettre 255 selon l'édition de VALETTA.

χαλεπώτατον, τυφλοῦντος ἑτέρους, βλέπειν ἑλομένους, καὶ διαπλανῶντος μακρᾷ τρίβῳ τῆς εὐθείας τοὺς ὅλῳ ποδὶ μετιέναι ταύτην ἐκζητοῦντας. Εἰ τοίνυν μὴ παντελῶς ὁ ὕμνος ὄνειρος, καὶ δῶρον σκηνῆς, βλέποντι παρεθέμην ἐγὼ τοὺς χειραγωγίας δεομένους.

je un guide aveugle à des personnes ardemment désireuses d'aller à la lumière de la vérité? Ce serait le fait non seulement de quelqu'un qui n'y voit pas (et tant s'en faut!), mais encore, comble de gravité!, de qui en aveuglerait d'autres quand ils ont opté pour la clairvoyance; ce serait dévoyer très loin du droit chemin ceux qui cherchent à le parcourir de toutes leurs forces. Si donc *ta louange* n'est pas tout à fait un rêve et un don de comédie, c'est à un voyant aussi que j'ai confié ceux qui demandent à être conduits.

De cette jolie lettre, il n'y a évidemment à tirer aucun argument en faveur du moine Arsène comme auteur du canon de l'euchélaion. Aucune donnée positive ne soutient donc cette candidature.

Parmi les Arsènes de la même époque on trouve quelques moines auxquels s. Théodore Studite a adressé des lettres: à un « Arsenio filio » (1), à « Arsenio monacho » (2), à « Arsenium filium Nicetae higumeni » (3), à « Arsenio monacho in sancta civitate » (4). Ici non plus, aucune trace d'hymnographie. Ce sont là des commentaires de Théodore Studite aux événements de la lutte contre l'iconoclasme.

Cependant, suivant l'exemple de s. Théodore Studite, luimême hymnographe, il y a eu au monastère de Stoudios un groupe de médiocres moines-poètes antérieurs au XIe siècle, parmi lesquels apparaît aussi un Arsène. Selon Krumbacher, le style de

(1) Migne, PG 99, Epist. livre I, XXXVIII, col. 1041. Mai, *Novae PP. Bibl.*, t. VIII, Epist. 196, p. 170, et Epist. 224, p. 191.
(2) Mai, ibid., Epist. 194, p. 167.
(3) Mai, ibid., Epist. 176, p. 152.
(4) Mai, ibid., Epist. 194, p. 168.

ces poètes est caractérisé par une infinie floraison d'adjectifs de nouvelle fabrication, ce qui dégénère en pur verbalisme (1).

Au Xe siècle, a vécu au Mont Latros-sur-Méandre un s. Arsène, dont la fête se célèbre le 13 décembre. A-t-il composé des canons? On n'en dit rien (2). Au contraire, il y avait au XIe s. un moine Arsène à Grottaferrata (3) qui composa des canons en l'honneur de s. Armodios (11 mai), de s. Achillios de Larissa (16 mai) et de s. Vitus (15 juin) (4).

Que penser de tous ces Arsènes? Evidemment la question n'est pas facile à résoudre. Peut-on cependant s'aider des autres canons attribués à Arsène pour s'approcher davantage de l'auteur?

Pour le moment, nous omettons l'étude du canon des défunts et de celui de la Sainte Vierge, lesquels ne nous ont pas offert jusqu'ici une base sûre de discussion. Nous nous limitons donc au seul canon de s. Timothée de Brousse.

* * *

Le canon de s. Timothée de Brousse ne se trouve plus dans les Ménées grecs imprimés; dans ceux d'Athènes et de Venise, au 10 juin, on cite en note son ancienne présence et on en donne l'acrostiche. Après avoir cherché en vain dans les mss. romains à ma portée (5) le texte du canon, j'obtins, grâce à l'aide de M. G.

(1) K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, p. 678. *Θρησκ. κ. Χρ. Ἐγκυκλ.*, t. 2, col. 110.

(2) Krumbacher, op. cit., p. 194.

(3) Krumbacher, op. cit., p. 677. *Θρησκ. κ. Χρ. Ἐγκυκλ.*, t. 2, col. 111.

(4) A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Tusculani 1883, p. 305-307. A vrai dire, celui de s. Vitus (15 juin) ne porte pas le nom de l'auteur. Emereau identifie cet Arsène avec l'higoumène du même nom.

(5) Les recherches faites dans les cod. Vaticani donnent le résultat suivant: 1) Vat. gr. 782, XIIe siècle: « Officium divinum secundum consuetudinem Ecclesiae Hierosolimitanae », fol. 85^r, Synaxaire de juin. Le 10: le saint Hiéromartyr Timothée de Brousse. Alleluia (c. à. d. pas d'office du saint, mais celui du Carême des saints Apôtres). 2) Vat. gr. 784, XIVe siècle: « *Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατάξεως τῆς μονῆς τῶν ἐν Ἱεροσολύμ. ἁγίων μονῶν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα* », fol. 76^v, 10 juin: comme le précédent. 3) Vat. Gr. 787, XIVe siècle: Ménée, fol. 77^r,

Garitte, les photos du codex Sinaiticus gr. 620, fol. 10v-12v où se trouve le canon complet avec l'acrostiche. A la fin de cet article, nous en publions le texte et sa traduction française.

Les Ménées slaves conservent la traduction du canon, mais sans indiquer l'acrostiche.

* * *

Qui était s. Timothée de Brousse?

Selon le Synaxaire Constantinopolitain, il subit le martyre sous Julien l'Apostat, aux alentours de Brousse (Proussa), dont il aurait été l'évêque (1). Sa fête se célébrait le 26 mai, probablement le jour de sa mort (2); plus tard, elle fut transférée au 10 juin, jour de la translation de ses reliques à l'Eglise du pieux

10 juin: Saint Cyrille d'Alexandrie. 4) Vat. gr. 1558, XVIe siècle. Codex de Grottaferrata; Ménée de juin, fol. 42v, 10 juin: le saint hiéromartyr Timothée, evêque de Brousse. Il donne un canon du 3e ton, dont le début du premier tropaire est : *τῷ ἀνατείλαντι ἑωσφόρον ἀστέρα*. Ce n'est pas le canon d'Arsène, qui est chanté (au moins chez les Slaves) sur le 4e ton; celui-ci, de plus, n'a pas d'acrostiche.

Notre canon ne se trouve pas non plus dans les manuscrits signalés par DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, vol. I:

1) Kiev 1895, p. 80: Typique de la grande Eglise de Constantinople. Ms. Bibl. Patmos n. 266, s. IX-X. Le 10 juin, s. Timothée de Brousse, mais sans indication du canon. Le même ms. est daté par les Bollandistes du Xe s. « ut videtur » (H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, p. X);

2) p. 218, note 1: Kanonarion. Ms. Sinait. n. 150, s. IX-X. Le 12 juin, s. Timothée, évêque, sans mention du canon.

3) p. 256: Synaxarion du monastère de l'Evergétis. Ms. Athènes, Bibl. de l'Université, n. 778, s. XI-XII. Il n'a pas la fête de s. Timothée, à aucune des deux dates possibles, 26 mai et 10 juin, ni autour d'elles;

4) p. 859: Typique de la Bibl. Vatic. Cod. Vat. gr. n. 1877, a. 1292. Le 10 juin, s. Timothée de Brousse, sans plus.

M. G. Garitte nous communique que dans les codd. Sinaït. gr. 630, XIIIe s., fol. 14v-15r, et Sinaït. gr. 1619, XVe s., fol. 38r se trouve l'autre canon en honneur de s. Timothée: *τῷ ἀνατείλαντι* ; que les codd. Sinaït. gr. 637, XIIe s., et 2101, XVe s., ne présentent aucun texte pour le 10 juin, et que dans le cod Sinaït. gr. 639, XVe s., fol. 229r-230r, il n'y a pas de canon pour le 10 juin.

(1) *Propylaeum...* col. 741-743.

(2) *Acta Sanctorum Junii*, t. 2, p. 274-275.

Hôpital du second quartier à Constantinople, où à cette date on célébrait la synaxis en son honneur [1]. La nouvelle fête se trouve déjà au Typique de la Grande Eglise du IXe-Xe siècle [2].

Mais elle ne pénètre pas partout; elle ne figure pas, p. ex., dans le synaxaire du monastère de l'Evergétis (XIe-XIIe s.) [3]. Le fait qu'elle se trouve dans le calendrier de l'Eglise patriarcale et non pas dans celui du monastère indique que ce serait plutôt un patriarche à l'avoir introduite.

Elle se retrouve aussi, à la nouvelle date, dans les typiques et dans les calendriers d'autres Eglises qui subissaient l'influence de Constantinople [4]. Mais bientôt elle commence à décliner pour céder la place à la fête de deux martyrs, Alexandre et Antonin, avancés parfois au 9 juin à cause de l'insertion de s. Cyrille d'Alexandrie au 10 [5]. L'office de s. Timothée disparaît complètement des Ménées grecs imprimés et même parmi les manuscrits il en est qui ne le mentionnent point [6]. Cela semble prouver qu'il s'agissait d'un culte purement local à Brousse, lequel eut un temps de splendeur à cause de la translation des reliques du saint, quand fut bâti l'Hôpital du Deutéron ou quand l'église de l'hôpital lui fut dédiée.

[1] *Propylaeum*... ibid.

[2] Dmitrievskij, op. cit., t. 1, p. 80.

[3] Dmitrievskij, op. cit., t. 1, p. 459. Elle se trouve encore au 26 mai dans le Ménologe de ce mois contenu dans le Cod. Bodl. Barocc. 240, écrit au XIIe s. par un moine Ignace. Cf. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der Hagiographischen und Homiletischen Literatur der griechischen Kirchen*, t. 1, Leipzig 1937, dans *Texte und Untersuchungen*, 50 (1937), p. 625-627. Dans les Ménologes de juin suivants, elle ne se trouve pas: Cod. Vatic. gr. 1667, s. X, écrit à Constantinople; Cod. Athon. Philoteu 8, s. XI; Cod. Paris. gr. 1179 A. Cf. Ehrhard, op. cit., pp. 641-et *Acta SS.* 646, 654.

[4] Voir les mss. recensés plus haut dans la note (5) de la page 368, et *Acta SS. Junii*, t. 2, p. 274-275.

[5] La fête des saints martyrs se trouve à des dates variables, tantôt au 10, tantôt au 9 juin. Parfois elle manque complètement. De même la fête de s. Cyrille. Voici quelques exemples: Vat. gr. 782, s. XII, fol. 85v: 9 juin: s. Cyrille d'Alex.; 10: s. Timothée de B.; 11: ss. Barthélemy et Barnabé. Synaxaire de l'Evergétis: 9 juin: ss. Oreste et Diomède; 10: s. Benjamin; 11: s. Onufre. Kanonar. Sinaïtique: 9 juin: s. Nicaise; 10: s. Pélagie; 11: s. Timothée.

[6] Ainsi dans le Cod. Vat. gr. 787, un Ménée du XIVe s., fol. 77r: au 10 juin: s. Cyrille d'Alexandrie.

Peut-on déterminer une date pour le changement de la fête et, donc, pour la translation des reliques? Comme « terminus ante quem », nous avons le manuscrit de la Bibl. Nat. Paris. n. 1617, daté de l'an 1071 qui a la fête au 10 juin (1), et encore avant cette date, des manuscrits attribués au IX-X^{es} siècles (2). D'autre part, nous avons aussi un document qui, de quelque façon, permet de signaler la limite la plus reculée: c'est le codex de la Bibl. Nat. Paris. Coislin 223, daté de 1301; il appartient à l'Athos, où il fut écrit par le moine Mélétios, sur l'ordre du protos de la sainte montagne, Ioannichios. Parmi les fêtes spéciales qu'il contient, se trouve, p. ex., celle d'Irène, fondatrice du vénérable monastère du Pantocrator (13 août), ce qui confirme l'appartenance du codex aux moines de la sainte montagne (3). Or, dans ce manuscrit, on trouve une double fête de s. Timothée, l'une au 26 mai, l'autre au 10 juin (4). Donc, il semble qu'au temps où l'Athos commençait à se peupler de moines (début du Xe siècle), la fête se célébrait encore le 26 mai, et que seulement plus tard a été introduite la seconde fête à l'occasion de la translation des reliques (5).

Nous trouvons donc qu'au cours du Xe siècle les reliques de s. Timothée ont été transférées de Brousse au nouvel hôpital de Constantinople, et que la nouvelle date du 10 juin a été tout de suite introduite dans le synaxaire patriarcal.

Mais, qui a pu être le patriarche de cette époque intéressé à rendre un culte plus grand à l'inconnu s. Timothée?

Il s'agissait sans doute de quelqu'un qui avait vécu à Brousse ou aux alentours de la ville et qui, connaissant le saint martyr, a voulu profiter de son autorité pour l'exalter. Or, Tryphon, l'é-

(1) *Propylaeum...*, col. XXXVI, cod. N.

(2) Cod. Patmos 266, s. X ut videtur. *Propylaeum...*, col. X, cod. P. Cod. Hierosolimitanus S. Crucis 40, olim laurae S. Sabae, s. X-XI exaratus. *Propylaeum...*, col. XI, cod. H.

(3) *Propylaeum...*, col. XLI, Cod. Mc. Le 31 août on commémore la reconstruction de l'église de la Théotokos au chantier naval. On sait qu'encore aujourd'hui les monastères de l'Athos qui ne se trouvent pas au bord de la mer ont un petit port où l'on répare et l'on construit des barques; souvent on y trouve une chapelle ou une petite église.

(4) *Propylaeum...*, col. 709-710, ligne 54 ss.; col. 743-744, ligne 56.

(5) Il manque au 10 juin dans le Cod. Athon. Vatopedi 84(76), s. IX-X. Malheureusement, il y a une lacune au 26 mai. Cf. EHRHARD, op. cit., p. 359, notes 1) et 2), et p. 360.

phémère patriarche (928-931), l'ami d'Arsène de Corfou, avait été moine à l'Opsichion (1), c'est-à-dire dans le thème où se trouvait Brousse, et plus concrètement, selon B. Menthon (2), dans un monastère du mont Olympe, probablement du groupe Brousse-Atroa. Il fut patriarche sous Romain Lécapène, au temps de la famine causée par l'inclémence de l'hiver (3).

La synaxe du saint était célébrée, comme nous l'avons déjà vu, *ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτοῦ μαρτυρείῳ τῷ ὄντι ἔνδον τοῦ εὐαγοῦς ξενῶνος ἐν τῷ Δευτέρῳ*, c'est-à-dire, dans l'église dédiée à saint Timothée qui se trouve à l'intérieur du pieux hôpital (ou hospice) dans le second quartier.

L'empereur Romain, vers 928 (date de l'élévation de Tryphon au trône patriarcal), fonda un xénodochion à Constantinople pour les gens de la province qui avaient des procès à soutenir dans la capitale (4). On ne peut pas pourtant identifier cet établissement, avec le xénôn du second quartier, parce qu'il se trouvait *εἰς τὰ Μαυριανοῦ*, probablement dans le sixième (5). Toutefois, connaissant l'activité bienfaisante de Romain et son zèle pour l'embellissement des églises, il n'y a pas de difficulté à supposer qu'il ait été soit le fondateur du pieux hôpital, soit celui du martyrion de s. Timothée, soit, au moins, son restaurateur à l'occasion de la nouvelle dédicace.

Ainsi, on peut supposer que Tryphon, moine de l'Olympe, devenu patriarche et profitant des bonnes dispositions de l'em-

(1) Symeonis Magistri, *Annales*, dans Migne, PG 109, col. 804, D: *47. Τῇ δὲ ιδ' τοῦ Δεκεμβρίου μηνὸς ἄγουσι Τρύφωνα ἀπὸ τοῦ Ὀψικίου, ἐπ' εὐλαβείᾳ καὶ ἁγιότητι μαρτυρούμενον, καὶ χειροτονοῦσι πατριάρχην.*

(2) B. Menthon, *Une terre de légendes. L'Olympe de Bithynie*, Paris 1935, p. 135. Il ne donne pas de référence pour « les chroniqueurs » qui parleraient du séjour de Tryphon à l'Olympe.

(3) Symeon Magister, Migne, PG 109, col. 805, n. 38.

(4) Theophanes Continuatus, *Romanus Lecapenus*, cap. 44; ed. Imm. Bekker dans *Corpus Script. Hist. Byz.*, Bonn 1838, p. 430, 6.

(5) R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1950, p. 58, 358. *Τὰ Μαυριανοῦ* était probablement le quartier où se trouvait le portique du même nom, c'est-à-dire le sixième. Id., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. Première partie, tome III, *Les Églises et les Monastères*, Paris 1953, p. 573. Il distingue un xénon de Pascheutios près du palais du Déuteron, probablement l'hôpital où se trouvait le martyrion de s. Timothée, et un xénôn de Romain, dans le quartier de Maurianos.

pereur, ait dédié l'église de l'hôpital à s. Timothée de Brousse en y transportant ses reliques, et ait introduit la nouvelle fête dans le calendrier patriarcal.

En quoi tout cela a-t-il affaire avec notre Arsène? Rappelons-nous que le moine palestinien a été reçu à Constantinople par Tryphon. Ainsi dit la vie qui se trouve dans son Acolouthie. Pourtant, s'il fallait préciser un peu davantage, il semble que Tryphon ait été appelé en hâte de son monastère pour être fait patriarche [1]. Et étant donné qu'Arsène a été reçu par lui avant cet événement, il est permis de supposer que ce « Constantinople » est dit au sens large, et qu'en réalité Arsène a été reçu par Tryphon dans son monastère du mont Olympe, pas loin de la capitale. Ainsi nous ignorons combien de temps il a pu séjourner aux alentours de Brousse. En tout cas, il a connu le culte rendu à s. Timothée.

D'autre part, devenu patriarche, Tryphon confia à Arsène « le soin des églises ». Ce serait donc pendant qu'Arsène exerçait cette charge, qu'eut lieu la translation du corps du saint. Le canon, n'aurait-il pas été composé pour cette occasion solennelle? Rien de positif ne s'oppose à cette hypothèse. Le mot *μνήμη* qui se trouve au premier tropaire de la sixième ode, n'indique pas par lui-même qu'il ait été composé pour le *dies natalis* [2]. Il est vrai, d'autre part, que le contenu du canon ne parle pas d'une translation de reliques, et qu'il ne présente qu'un seul tropaire qui puisse faire allusion à l'hôpital. Le voici: « Nous avons vu en toi, ô Timothée théophore, des choses merveilleuses, de vrais prodiges; car la châsse de tes reliques fait jaillir pour nous d'abondantes sources de guérison et fait cesser les douleurs des maladies » (9ème ode, 1er tropaire). Notons que le canon porte la marque d'un esprit distingué: il laisse presque complètement de côté les prouesses légendaires du martyr, pour célébrer surtout la grandeur de son sacrifice et la puissance de son intercession [3].

(1) Sym. Mag., Migne, PG. 109, col. 804, D.

(2) V. par exemple le tropaire des saints Joachim et Anne le 9 sept.

(3) La légende, selon l'une des rédactions, dit: Certamen Sancti Hieromartyris Timothei Episcopi Prusae; qui, imperante Juliano apostata, Ecclesiam suam, quam sortitus fuerat, praeclare administravit; et quem in ea populum habuit, spirituali pabulo refecit. Excellens vero abundanter variis miraculis, suam virtutem in ingenti dracone ostendit.

Ainsi s. Arsène se serait dédié à l'hymnographie pendant son séjour à l'Olympe ou à Constantinople, tandis que plus tard à Corfou les soucis pastoraux ne lui auraient peut-être pas permis ou ne lui auraient plus donné l'occasion d'exercer son art poétique. Telle pourrait être l'explication de l'absence d'une tradition corfiote sur ses compositions hymnographiques.

Notre hypothèse, basée sur la convergence de divers indices, expliquerait certains faits, notamment: pourquoi l'on s'est intéressé à s. Timothée, ce saint local: Tryphon a été moine à l'Olympe; le motif de la composition d'un canon en son honneur: célébrer la fête de la translation des reliques; comment il se fait qu'un Arsène en soit l'auteur: c'était Arsène qui avait « le soin des églises »; comment la fête du saint est entrée dans le synaxaire patriarcal et dans celui de Jérusalem déjà durant le Xe siècle: sous l'influence de Tryphon patriarche; pourquoi elle n'est pas entrée dans les synaxaires monastiques: ceux-ci suivaient une propre tradition; la raison du déclin du culte de s. Timothée: une fois disparu le patriarche qui avait vécu à Brousse et passé le souvenir de la dédicace ou même l'existence du xénôn, rien ne le soutenait plus.

En somme, la convergence des indices autour de Tryphon et d'Arsène de Corfou nous pousse à attribuer à ce dernier la composition du canon de s. Timothée de préférence aux autres Arsène. L'ami de Photius et les correspondants de s. Théodore Studite appartiennent à une époque trop reculée par rapport à la translation des reliques et rien ne les rattache à beaucoup des faits mentionnés ci-dessus.

On peut dire la même chose par rapport à l'Arsène du Mont Latros, sans compter que, probablement, ni au Latros ni à Jéru-

Stabulabat hic circa eum locum, et per malitiam, ut dicitur, antiqui et homicidae draconis, transeuntes illac viatores occidebat; jumenta quoque solo afflatu interimebat; et denique illam viam quae est inter urbem Prusam et Thermas, infestam et inviam reddebat. Hunc Timotheus objectu veli, quo consecrati panes contegebantur, disrupit et interfecit. Julianus vero apostata, cum de hujus viri prodigiis inaudisset, misit aliquem, qui eum occideret. (Acta SS. Junii, II, p. 273-274). Dans le canon il y a trois fois mention du serpent: IVe ode, tropaires 2 et 3 (dans celui-ci avec le détail du voile des pains sacrés); VIIIe ode, premier tropaire.

salem on ne connaissait le modeste saint de Brousse avant la translation de ses reliques.

Quant à l'Arsène de Grottaferrata, il est clair qu'il n'est pas l'auteur de notre canon, puisque on a utilisé dans le célèbre monastère un autre canon pour l'office du 10 juin.

L'identification que nous avons essayé de faire, malgré ce qu'elle contient encore d'hypothétique, semble être pour le moment la plus vraisemblable; elle nous offre aussi une base plus solide pour l'ancienne opinion qui voyait dans s. Arsène de Corfou l'auteur du canon de l'euchélaion.

Canon d'Arsène en honneur de s. Timothée de Brousse
(Cod. Sin. gr. 620)

Texte

fol. 10 v

Αἶνος Τιμοθέῳ [1] λόγῳ Ἀρσενίου

I *Ἀνείκαστον* [2] *ἰσχύν, ἀνυπέρβλητον κράτος, ἀπερίτρεπτον ῥοπὴν ὡς ἔχων, ἀγαθέ, ἐν ἀρρήτῳ δυνάμει σου κράτυνόν μου τὸ τῆς γλώττης ἀδρανὲς ἐν τοῖς ὕμνοις σου, καὶ λιταῖς Τιμοθέου οἰκτείρησον.*

Ἰσχύει θεουργῷ ἱερᾶς ὄντως ῥίζης ὡς βλαστήσας ἱερόν, Τιμόθεε [3], *φυτὸν ἀρεταῖς ὤφθης εὔκοσμον, ἤνθησάς σου τῇ ἀθλήσει τοὺς καρποὺς εὐφορώτατα καὶ τῷ πάντων Δεσπότῃ προσήνεγκας.*

Νοὸς τὸ καθαρὸν καὶ ψυχῆς τὸ στιλπνῶδες [4] *σῶν αἱμάτων ἐν* [5] *βαφαῖς ποικίλοις προδεικνύς, θεοφόρε Τιμόθεε, ἄνω νῦν συμβασιλεύεις τῷ Δεσπότῃ τῆς κτίσεως καὶ τῆς ποίμνης σου πίστει προέστηκας.*

Ὁ ἔμψυχος θεοῦ καὶ ὑπέρφωτος οἶκος, Θεοτόκε ἀγαθή, τοῦ κόσμου ἡ χαρά, μὴ ἀπώσῃ με πόρρω [6] *σου· οἴκτειρον δὲ καὶ παντοίων* [7] *πειρασμῶν ἀπολύτρωσον, ὅπως ἔνδον χορεύω τῇ σκέπῃ σου.*

III (fol. 11 r) *Σὺν μάρτυσι τοῖς Χριστοῦ μάρτυς ὡραθεὶς φαεινός, ἔνδοξε, ἐν ἱερεῦσι σοφοῖς ὤφθης ἱερέων καλλώπισμα.*

Τὸ τέμενος τοῦ Χριστοῦ, τὸν τῆς σοφίας θησαυρόν, σήμερον δεῦτε πιστοὶ μέλψωμεν, ποίμνης προυσαέων τὸν πρόκριτον.

Ἱδρῶσι τῶν ἀρετῶν αἷμα κιρνῶν [8] *σου τὸ σεπτόν, πάνσοφε, πῶμα* [9] *θεῷ* [10] *ἤνεγκας θεῖον καὶ τερπνόν, ὦ Τιμόθεε.*

Μαρία μήτηρ Θεοῦ ἡ ἀνωτέρα Χερουβίμ, ἄχραντε καὶ πάσης γῆς Δέσποινα, σῶσόν με ταῖς θείαις πρεσβείαις σου.

IV. *Οὐρανόφρονον* [11] *τὸν βίον ὡς κεκτημένος καὶ ταῖς βρονταῖς τοῦ πνεύματος ὅλως ἐξαστράπτων, δράκοντα ὀλέθριον κατέφλεξας, ἔνδοξε, χάριτι τῇ θείᾳ ῥωννύμενος.*

Θεωρίᾳ καὶ τῇ πράξει κεκοσμημένος, ἐν λευϊτικῷ προσχήματι ῥομφαίᾳ διστόμῳ [12] *δράκοντος τὰ ἔγκατα συντέμνεις, Τιμόθεε, ἄρτων ἱερῶν τῷ καλύμματι* [13].

[1] ms. *Τιμόθεῳ* [2] ms. *ἀνίκαστον* [3] ms. *Τιμόθεον* [4] ms. *στιπνώδες* [5] ms. *ἐμ* [6] ms. *πώρρω* [7] ms. *παντοιον* [8] ms. *κρινῶν* [9] ms. *πομα* [10] ms. *θεου* [11] ms. *οὐρανόφροναν* [12] ms. *διστωμω*, corrigé au-dessus *διστομω* [13] ms. *καλυματι*

Traduction

I Toi qui possèdes une force sans pareille, une puissance insurmontable, une invariable condescendance, ô Bon, fortifie par ton ineffable pouvoir ma langue trop faible pour te chanter, et par les supplications de Timothée, aie pitié de moi.

Sous l'action d'une force divine, issu d'une racine vraiment sacrée, ô Timothée, tu t'es montré une plante sainte toute ornée de vertus, tu as produit par ton combat des fruits en grande abondance et tu les as offerts au Maître de tout.

Montrant de façons variées la pureté de ton esprit et la splendeur de ton âme par le bain de ton sang, ô Timothée théophore, tu règnes maintenant dans les hauteurs avec le Maître de la Création et par la foi tu précèdes ton troupeau.

Ô vivante et resplendissante demeure de Dieu, bonne Mère de Dieu, la joie du monde: ne me rejette pas loin de toi, mais aie pitié de moi et délivre-moi des tentations de toute sorte, afin que j'exulte sous ta protection.

III Toi qui parus un martyr lumineux avec les martyrs du Christ, ô glorieux, tu t'es montré parmi les prêtres sages la parure des prêtres.

Venez, fidèles, chantons aujourd'hui le temple du Christ, le trésor de la sagesse, le chef du troupeau [des habitants] de Brousse.

Aux sueurs des vertus mêlant ton sang vénérable, ô très sage, tu as offert à Dieu une boisson divine et délicieuse, ô Timothée.

O Marie, Mère de Dieu, plus haute que les Chérubins, Pure, Souveraine de toute la terre, sauve-moi par tes divines prières.

IV Menant une vie céleste et tout fulgurant des tonnerres de l'esprit, tu as détruit par le feu le serpent funeste, ô glorieux, fortifié par la grâce divine.

Orné de la contemplation et de la pratique des vertus, vêtu d'un habit sacerdotal, tu pourfends les entrailles du serpent, ô Timothée, avec une épée à deux tranchants, le voile des pains sacrés.

Ἐγνωκὼς Χριστὸν τὸν μέγαν Ἀρχιερέα, οὐκ ἀλλοτρίῳ αἵματι ἀλλ' οἰκείῳ, μάρτυς, τῷ πατρὶ προβαίνοντα, αὐτοῦ ὡς συνόμιλος αἷμα τὸ σαυτοῦ φέρων (1) *τέθυκας.*

Πολυόμματα τοῖς ὄμμασιν ἀκοιμήτως, θεομῆτορ ἄχραντε, ἥττονται τοῦ βλέπειν· τούτων (2) *γὰρ ὡς Δέσποινα προφθάνεις ἑκάστοτε καὶ ἀεὶ προβλέπεις τοὺς δούλους σου.*

V fol. 11 v *Ὡς πέλυξ κραταιός, ὡς τομώτατον φάσγανον πρὸς φάλαγγας τὰς ἀνόμων τὴν μάχην δεδεγμένος, τῇ νίκῃ συγκατέστεψαι* (3).

Λαμπτὴρ ἡμερινὸς φωτοφόρος δεικνύμενος, κατηύγασας βασιλίδος τὰς ἐν ζόφῳ κακίας τελούσας ὄψεις, ἔνδοξε.

Ὁρῶν εἰδωλικῶν μιασμάτων τὴν σύγχυσιν, προσδέδωκας αἱμοβόροις ὡς ἀρνὸν σαυτόν, μάκαρ, καὶ θῦμα θεῷ ἤνεγξαι (4).

Ἡ ἁγνὴ Περιστερά, πρεσβειῶν σου ταῖς πτέρυξι πρὸς δούλους σου τοὺς ἐν κόσμῳ τὴν σὴν σκέπην ἁπλοῦσα, Παρθένε, μὴ παρίδῃς με.

VI *Γέγηθεν ἡ οἰκουμένη σήμερον χαίρουσα ἐπὶ τῇ μνήμῃ σου, μάκαρ· καταλάμπεις ἄνωθεν γὰρ θαυμάτων ταῖς ἀκτῖσι καὶ φωτίζεις ψυχὰς τῶν τιμώντων σε.*

Ὤφθης νῦν οὐ τῆς ἐν γῇ τραπέζης διάκονος, ἀλλ' οὐρανοῖς ἐμβατεύων fol. 12 r *ἐντρυφᾷς τραπέζης τῆς ἀπορρήτου· ἐν ᾗ δίδου καὶ ἡμῖν σῆς τρυφῆς τὴν ἀπόλαυσιν.*

Νομίμως (5) *τὸν ἱερὸν ἀγῶνα ποιούμενος, ἐν παρρησίᾳ, θεόφρον, βασιλίδος ἄνοιαν ἐξελέγχεις καὶ εἰδώλων διασπᾷς τὰ τεμένη, Τιμόθεε.*

Ἄιδεται διὰ φωνῶν ἀγγέλων, Θεόνυμφε, ὁ σὸς Υἱός, πάντων Κτίστης καὶ Θεὸς ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων· σὺν αὐτῷ οὖν βασιλεύουσα σῶσόν με, Δέσποινα.

VII *Ἀξιοχρέως ἐν ἀρεταῖς* (6) *πλουτοῦντα σε θησαυρὸν στέφει* (7) *πρὸ τῶν ἄθλων χάρις* (8) *ἡ θεουργὸς καί, θαυμάτων ἐν χαρίσμασιν ὑπερφαιδρύνουσα, περιφανῆ ἐν κόσμῳ τετέλεκεν.*

Ῥομφαίας πλῆκτρα καὶ τὰς πυρφόρους φλόγας, μάρτυς, ὁρῶν, πίστει θωρακίζεις νοῦν σου καὶ τὴν ψυχήν, καὶ ἀτρόμῳ τῷ φρονήματι Χριστὸν κηρύττεις (9), *σου Δημιουργὸν καὶ Κτίστην καὶ Κύριον.*

(1) ms. *φερον* (2) ms. *τουτον* (3) *συγκατέστεψε* (4) ms. *ἤναιξαι* (5) ms. *Νομίμων* (6) ms. *ἀρετῶν* (7) ms. *στέφη* (8) ms. *χάριν* (9) ms. *κηρύτγεις*

Sachant que le Christ, le grand Pontife, est entré auprès du Père non pas par un sang étranger mais par le sien propre, ô martyr, toi, son compagnon, tu t'es sacrifié en offrant ton propre sang.

Si nombreux que soient les yeux de ces voyants infatigables, ils sont [cependant] inférieurs à [ce qu'il s'agit de] voir. Car chaque fois [qu'ils croient y être arrivés], tu les dépasses, ô Souveraine, et tu regardes de loin tes serviteurs.

V Semblable à une hache vigoureuse, semblable à un glaive affilé, acceptant le combat contre les phalanges des impies, tu as, avec la victoire, obtenu la couronne.

En te montrant brillant luminaire du jour, ô glorieux, tu as mis en plein jour les spectacles de la ville impériale, accomplis dans les ténèbres du mal.

Voyant la confusion des abominations idolâtriques, tu t'es livré comme un agneau aux [ennemis] avides de sang, ô bienheureux, et tu as offert à Dieu un sacrifice.

O pure Colombe, Toi qui par les ailes de ton intercession étends ta protection sur tes serviteurs qui sont dans le monde, ne me méprise pas, ô Vierge.

VI La terre exulte aujourd'hui dans sa joie de te commémorer, ô bienheureux; car tu brilles d'en haut par les rayons de tes miracles et tu illumines les âmes de ceux qui t'honorent.

Tu n'apparais plus désormais ministre de la table terrestre, mais, entré dans les cieux, tu jouis de la table mystique: donne-nous de jouir aussi des délices que tu y trouves.

Livrant selon les règles le combat sacré, ô divinement sage, tu confonds avec assurance la folie de la cité royale et tu réduis *en pièces les temples des idoles, ô Timothée.*

Par les voix des anges ton Fils est chanté, ô Épouse de Dieu, Celui qui est le Créateur de tout et le Dieu d'avant les siècles. Et Toi qui règnes avec lui, ô Souveraine, sauve-moi.

VII La grâce déifiante te couronne dès avant les combats, toi, trésor déjà suffisamment riche en vertus, et, brillant du charisme des miracles, elle a accompli dans le monde des choses éclatantes.

Voyant la pointe de l'épée et les flammes brûlantes, ô martyr, tu cuirasses de foi ton esprit et ton âme et, d'un cœur intrépide, tu prêches le Christ, ton Créateur, Auteur et Seigneur.

Σὺ τὸν κρατοῦντα ἐν τῇ δρακὶ τὰ πάντα, Μῆτερ Θεοῦ, ἔνδον ἐν κοιλίᾳ ἔχουσα θεοπρεπῶς περιφρούρει τοὺς κραυγάζοντας· εὐλο[γημένη σὺ ἐν γυναιξί, Παρθένε πανάχραντε].

VIII *Σθένει θείας πίστεως ῥωσθείς, σοφὲ Τιμόθεε, νέος προδέδειξαι ὡς Δανιὴλ ἡμῖν, δράκοντα καθελὼν τὸν ὀλετήριον, καὶ ἐν τῷ ὕψει παραστὰς κραυγάζεις μέλπων ἀεί· Εὐλογεῖτε, πάντα [τὰ ἔργα Κυρίου, τὸν Κύριον].*

fol. 12 v *Ἔνδον, ὡς οἰκέτης ἱερός, τῆς τοῦ Κυρίου σου χαρᾶς γεγένησαι· σὺ γὰρ τὸ τάλαντον, ἔνδοξε, τὸ τῆς πίστεως ἐν πόνοις σου προσεπαυξήσας πολλαπλασίως ἄθλοις καὶ θαύμασιν, ἀνακράζεις· Πάντα [τὰ ἔργα, ὑμνεῖτε τὸν Κύριον].*

Νόσους ἐξιώμενος βροτῶν ἀφῇ λειψάνων σου μυρίζεις, πάνσοφε, ψυχὰς ῥωννύεις (1) *σου χάριτι, ὀδυνῶν καθαίρεις τραύματα καὶ ἐκ πνευμάτων πονηρῶν ἀπολυτροῦσαι ἀεὶ τοὺς βοῶντας· Πάντα [τὰ ἔργα, ὑμνεῖτε τὸν Κύριον].*

Ἔνδοξον ὡς στέφανον, Ἁγνή, ἡ φύσις εἴληφεν τῷ θείῳ τόκῳ σου· ἐχθρῶν ἐν πάλῃ οὖν δώρησαι νικητὴν ἀναδειχθέντα μέ σου τῶν χαρίτων τῷ φαιδρῷ στεφάνῳ στέφεσθαι τοῦ κραυγάζειν· Πάντα [τὰ ἔργα, ὑμνεῖτε τὸν Κύριον].

IX *Ἴδομεν παράδοξα ἐν σοί, Τιμόθεε θεοφόρε, ὄντως θαύματα· βρύει λειψάνων ἡ σὴ θήκη ἰάσεων ἀφθόνους πηγὰς ἡμῖν καὶ παύει νοσημάτων ἀλγήματα· ὅθεν τιμῶντές σε γεραίρομεν.*

Ὅλως συγχορεύων ἀληθῶς, Τιμόθεε, σὺν ἀγγέλων τοῖς στρατεύμασιν, χαίρων μαρτύρων σὺν τοῖς δήμοις καὶ μέλπων ἱερέων σὺν τάγμασιν, δυσώπει ἀνενδότως πρὸς Κύριον σῶσαι τοὺς πίστει εὐφημοῦντάς σε.

Ὕμνους καὶ δεήσεων φωνὰς εἰσάκουσον, χριστομάρτυς πανσεβάσμιε ⊙ fol. 13 r *πρόσχες πρὸς πόθον καὶ τὴν σχέσιν, καὶ βλέψον πρὸς στοργὴν τὴν ἀνείκαστον, καὶ ἄνωθεν τὴν σκέπην σου δώρησαι πᾶσι τοῖς πίστει εὐφημοῦσί σε.*

Ὕψωσον τὴν χάριν σου, Ἁγνή, μεγάλυνον τὴν πρεσβείαν καὶ προσάγαγε τάξεις ἀγγέλων τῷ Δεσπότῃ, χόρους τῶν ἀποστόλων, προφήτας τε καὶ ἅπαντας δικαίους σὺν μάρτυσιν, ὅπως σωθῶμεν οἱ τιμῶντές σε.

(1) ms. *ῥωννύει*

Toi qui as porté dans ton sein d'une manière divine Celui qui tient en sa main l'univers, Mère de Dieu, garde ceux qui s'écrient: Tu es bénie [parmi les femmes, ô Vierge Très Pure].

VIII Fortifié par la puissance de la foi divine, ô sage Timothée, tu nous es apparu comme un nouveau Daniel quand tu détruisis le serpent pernicieux, et, une fois dans les hauteurs, tu t'écries en chantant toujours: Toutes [les créatures du Seigneur, bénissez le Seigneur].

Tu es entré, comme un serviteur sacré, dans la joie de ton Seigneur. Car le talent de foi que tu avais, ô glorieux, tu l'as abondamment multiplié par tes labeurs dès avant les combats et les miracles, et tu t'écries: Toutes [les créatures, chantez au Seigneur].

Tu guéris les infirmités des mortels avec l'huile qui a touché tes reliques, ô tout sage, tu fortifies les âmes avec ta grâce, tu mets fin aux blessures douloureuses et tu délivres des esprits mauvais ceux qui crient sans cesse: Toutes [les créatures, chantez au Seigneur].

Quelle glorieuse couronne a reçue la création par ton divin enfantement, ô Pure! Accorde-moi qu'après être devenu vainqueur dans la lutte contre les ennemis, je sois couronné de la couronne resplendissante de tes dons pour m'écrier: Toutes [les créatures, chantez au Seigneur].

IX Nous avons vu en toi, ô Timothée théophore, des choses merveilleuses, de vrais prodiges: la châsse de tes reliques fait jaillir pour nous d'abondantes sources de guérison et fait cesser les douleurs des maladies. C'est pourquoi nous t'honorons et te célébrons.

O Timothée, qui danses désormais en vérité avec les armées des anges, qui te réjouis avec les foules des martyrs et qui chantes avec les ordres des prêtres, supplie sans cesse le Seigneur de sauver ceux qui te louent avec foi.

Écoute les hymnes et les voix suppliantes, ô très vénérable martyr du Christ. Sois attentif à notre amour et à notre penchant, regarde notre affection sans pareille et, d'en haut, accorde ta protection à tous ceux qui te louent avec foi.

Exalte ta faveur, ô Pure, magnifie ton intercession et présente au Seigneur les ordres des anges, les chœurs des apôtres, les prophètes et tous les justes avec les martyrs, pour que nous, qui t'honorons, soyons sauvés.

* * *

Pour terminer cet article, je voudrais soulever un problème touchant l'acrostiche.

Le Ménée de Venise, comme aussi le P. Emereau et, en général, les auteurs qui citent l'acrostiche du canon de s. Timothée, en donnent la rédaction suivante: *Αἶνος Τιμοθέῳ λόγων 'Αρσενίου*. Cependant, le manuscrit que nous avons employé écrit *λόγῳ* au lieu de *λόγων*, ce qui donne un sens plus clair; c'est pourquoi nous avons adopté cette variante. Ceci, pourtant, pose la question de l'authenticité des tropaires dont les initiales ne font pas partie de l'acrostiche.

Dans le canon de s. Timothée, ce sont les tropaires suivants dont l'initiale ne trouve pas de place dans l'acrostiche: Théotokia des 4e, 5e, 6e, 7e, 8e et 9e odes et, si l'on admet la variante *λόγῳ* au lieu de *λόγων*, aussi le 2e tropaire de la 6e ode. A vrai dire, les théotokia des 6e, 7e et 9e odes ne font que doubler une consonne ou voyelle et celui de la 7e se borne à former une diphthongue sans changement de prononciation.

Le fait qu'un tropaire dans le corps du canon ne forme pas partie de l'acrostiche est plus étrange, si on examine les autres canons d'Arsène: ce fait favoriserait l'authenticité de la variante *λόγων*.

Examinons brièvement ce qui se passe dans les autres canons.

Dans celui de l'euchélaion, pour obtenir l'acrostiche proposé, il faudrait laisser de côté les théotokia de la 3e, 4e, 5e, 6e et 7e ode. Il y a trois rédactions différentes de l'acrostiche; celle que nous donnons, est celle qui cadre le mieux avec le canon [1].

L'acrostiche du canon pour le samedi avant la Pentecôte n'embrasse pas les théotokia de la 3e, 5e, 6e et 7e ode.

Le canon de la Sainte Vierge présente des initiales répétées: le théotokion de la 7e ode double un R, le second tropaire de la 8e un S et le dernier théotokion un Y.

Sont-ce là des interpolations postérieures? La question est difficile à résoudre; si tous les théotokia manquaient dans l'acrostiche, il serait plus aisé de l'affirmer; ici, au contraire, on suit

[1] Cf. Venedikt, op. cit., p. 117.

presque un plan d'omission des théotokia intermédiaires, ou bien on répète des lettres qui ne modifiaient pas la prononciation.

A la première page du Théotokarion de Nicodème l'Agiorite [1], se trouve un curieux canon attribué à s. Théodore Studite, dont la structure est la suivante: au premier tropaire de chaque ode, c'est le pécheur qui prie la Sainte Vierge; au second, la Sainte Vierge prie le Christ; au troisième, le Christ répond à sa Mère et au quatrième Elle répond au pécheur. L'acrostiche du canon est: *Δέσποινα νεῦσον πρὸς λιτὰς Θεοδώρου.*

Il est formé par trente et une lettres; et puisque le canon, selon le plan fixé, devait contenir trente deux tropaires, on en a intercalé un (commençant par I) avant le ς du mot *λιτάς*, qui devient ainsi *λιταις*. Pourrait-on douter pour ce motif de l'authenticité de ce dernier tropaire? Il ne semble pas. Faut-il introduire le *iota* dans l'acrostiche aux dépens de la grammaire, ou est-il préférable d'accepter une légère inconséquence de l'auteur?

J. Mateos, S. I.

(1) V. ci-dessus, note (2) de la page 364.

COMMENTARII BREVIORES

Note sur l'auteur du Corpus Dionysianum

On lit dans OCP, 1953, p. 260: «... le pseudo-Denys se dissimule dans ce milieu où M. Honigmann le cherche. Souhaitons-lui de le trouver en élargissant un peu son horizon, jusqu'à y comprendre des hommes tels que Serge de Rešaina: qui n'est pas un moine, mais qui est un homme d'église; qui sait très bien le grec pour avoir fait des études régulières à Alexandrie; qui sait aussi parfaitement le syriaque...; qui a, paraît-il, dans ses ouvrages philosophiques un style semblable à celui du pseudo-Denys; qui ne jouit pas d'une réputation d'intégrité sans tache; qui a *traduit* Denys peut-être comme Etienne Bar-Ṣudaili a ' traduit ' le *Livre de saint Hiérothée* (2).

Note 2. A la fin de sa préface à sa traduction de Denys... Serge dit qu'il a été aidé dans son travail par son *frère* Etienne. Il n'est pas sûr à priori qu'il s'agisse là d'un frère selon la nature ».

On lit dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religeuses* 1955, p. 437 (1): « . . . il (M. Hausherr) suggère la piste de Sergius de Rešaina lui-même dont la ' traduction ' serait peut-être bien plus qu'une traduction (14).

Note 14. Rappelons que l'auteur avait déjà suggéré la même piste en 1936... Cette fois-ci il appuie son hypothèse sur le fait que Serge dit avoir été aidé dans son travail par son frère Etienne ».

J'en suis resté pantois! Ma note voulait simplement dire ce qu'elle dit: il n'est pas sûr à priori qu'il s'agisse là d'un frère selon la nature. Aucune hypothèse n'est bâtie là-dessus. A moins de penser qu'un édifice a pour fondements un tombereau de platras dont on désencombre le terrain quand l'occasion s'en présente.

Et puisque l'occasion se présente, un dernier mot sur cette histoire et sur cette hypothèse.

(1) Dans l'article de Jean-Michel HORNUS, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite.*

1) *Sur cette histoire.*

M. Jean-Michel Hornus continue: « Or, il existe un livre de saint Hiérothée dont celui qui en est l'auteur, tout en ne voulant faire figure que de traducteur, est un certain Etienne Bar-Sudailé. Mais ce qui est piquant, c'est que cette piste, qui aboutirait une fois encore à faire découvrir Denys par le détour de son maître Hiérothée, a été coupée par M. Hausherr lui-même, qui a montré jadis que les rapports du C. D. avec ce texte sont tout à fait extérieurs. Donc, non seulement il est exclu d'identifier Etienne avec le Hiérothée dont parle Denys (c'était l'hypothèse de Dorner), mais également il est exclu qu'Etienne ait participé à la confection du C. D. avant de se lancer dans celle du ' Livre de Saint Hiérothée '. S'il en était co-auteur, ou seulement collaborateur, il connaîtrait mieux ce texte, dont l'œuvre dont il est l'auteur réclame bien maladroitement l'honneur d'être l'une des sources. (Sur ce problème, voir Honigmann, *op. cit.*, p. 23, note 1, qui donne toutes les indications bibliographiques et autres) ». Il y a dans ces lignes tant de choses diverses que si jamais je découvre son adresse, je mets à la disposition de M. J.-M. Hornus un exemplaire de mon vieux travail sur le Livre de saint Hiérothée.

2) *Sur cette hypothèse.*

La « piste Serge de Rešaina » n'est pas coupée le moins du monde. Mais elle peut aboutir à un personnage différent de lui, connu de lui (et peut-être de Jean de Lycopolis), un membre de la hiérarchie ecclésiastique, plus probablement, ou du moins quelque dévoué serviteur de la hiérarchie. Serge a dédié plusieurs de ses ouvrages à un certain Theodoros, d'autres à Philotheos, etc. Il y avait là tout un cercle d'érudits-philosophes-théologiens dont il faudrait forcer l'entrée. Qui sait si on n'y trouverait pas la clef de plus d'un mystère?

L'épiscopat de S. Cyrille dans le Codex Vaticanus Lat. 9668

On sait que la « *Legenda Italica* », comme nous l'avons connue jusque maintenant, contenait une affirmation expresse de l'épiscopat de S. Cyrille. La récente découverte d'un autre manuscrit de la même Légende dans le *Codex Pragensis* a suscité une discussion autour du passage relatif à l'épiscopat de S. Cyrille (1).

Voici le passage en question:

Texte publié en 1668 dans les *Acta Sanctorum*: « consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos, nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos » (2).

Texte du *Codex Pragensis*: « consacraverunt fratrem eius Methudium in sacerdotem, nec non et ceteros eorum discipulos in presbiteros et dyaconos » (3).

Or, il est maintenant certain que la source du texte publié par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum* est le Cod. Vat. Lat. 9668, qui fut l'objet de deux copies au XVIIe s., l'une due à Duchesne, l'autre à Sirmond. Si la lecture du *Codex Pragensis* ne laisse aucun doute, il n'en est pas de même de celle du ms. Vatican. En effet, celui-ci a souffert de l'humidité, qui en a endommagé tout le bord supérieur externe. Notre texte, après le mot « *consecraverunt* » qui termine le recto du folio 11, a été ainsi très endommagé, au verso jusqu'au mot « *necnon* ».

(1) P. Meyvaert et P. Devos, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la « Légende Italique » résolues grâce à un document inédit*, *Analecta Bollandiana*, 73 (1955), p. 375-461.

S. Sakač S. J., *Novissima de « Legenda Italica » et de episcopatu S. Constantini-Cyrilli*, *Orientalia Christiana Periodica*, 22 (1956), p. 198-213.

H. Grégoire, *Le mémoire des PP. Meyvaert et Devos sur la « Légende Italique » des SS. Cyrille et Méthode*, *Byzantion* 24 (1954, paru en 1955), p. 295-301.

J. Dujčev, *La solution de quelques énigmes Cyrillo-Méthodiennes*, *Byzantion* 24 (1954, paru en 1955), p. 303-307.

P. Meyvaert et P. Devos, *Autour de Léon d'Ostie et de sa Translatio S. Clementis. (Légende Italique des SS. Cyrille et Méthode)*, *Analecta Bollandiana* 74 (1956), p. 189-240.

(2) *Acta Sanctorum*, ad diem 9 martii, p. *21, Nr. 9.

(3) *Analecta Bollandiana*, 73 (1955), p. 460.

Des mots compris entre «*consecraverunt*« et «*necnon*» que peut-on encore lire? Un premier examen à la lumière de Wood a donné les résultats suivants:

fol. 11v: . . . .*ho*. .*iu in s*. .*erd*. . .*s necnon* (1)

Dans l'espoir qu'un jour on pourrait déchiffrer également les éléments manquants du texte, les auteurs de l'article paru dans les *Analecta Bollandiana* écrivaient: « . . . *nous espérons qu'un jour la technique triomphera* ». Le seul recours technique auquel on pouvait penser était l'enlèvement de la gélatine et du fin papier dont on s'était servi lors d'une restauration antérieure du manuscrit et qui empêchait ou rendait incertaine la lecture du passage endommagé. Sur notre demande, le R.me P. Anselme Albareda O. S. B., préfet de la Bibliothèque Vaticane, a bien voulu remettre le manuscrit aux mains des restaurateurs de la Vaticane. Après l'enlèvement de la gélatine et du papier, nous avons pu, à la lumière de Wood, faire les constatations suivantes:

1. Comme auparavant, on doit considérer comme définitivement perdus les premiers mots de la ligne, sans qu'on puisse dire s'il y avait « *ipsum et* » ou « *fratrem eius* ». Si l'on tient compte des abréviations familières au copiste du manuscrit, les deux lectures requièrent, en effet, le même nombre de lettres.

2. Les premières lettres que l'on peut lire avec certitude sont: «. . . . . *hodiu in* ». Il n'y a aucun doute qu'en suppléant trois lettres avant « *ho* » et le « *m* » final dont on aperçoit maintenant le signe au-dessus du « *u* », les mots qu'il faut lire sont « . . *Methodiu*(*m*) *in* ».

3. Pour ce qui est de la lecture du dernier mot, il faut tout d'abord exclure de toute manière le mot « *episcopos* ». En effet, comme le copiste du manuscrit abrège habituellement ce mot avec le signe d'abréviation sur le « *p* » (2), nous aurions ici: « *in epos* », alors que l'espace correspondant laisse place pour bien plus que quatre lettres. Il manque d'ailleurs toute trace de la haste inférieure du « *p* », qui est ordinairement très marquée.

4. Une fois exclue la lecture « *episcopos* », la mention du sacerdoce s'imposait. Elle est d'ailleurs attestée paléographiquement. A l'heure actuelle, nous avons distingué avec certitude la partie supé-

(1) Ibid. p. 451, note 1.

(2) Voir p. ex. fol. 10, l. 1: *Philosophus cum epo*. . . ., fol. 11, l. 17: *Tunc romanus clerus simul cum epis ac cardinalibus*. . .

rieure du « *s* » initial, le groupe « *erd* », et, ce qui est particulièrement important, le groupe « *te* » en position nettement finale. La lecture de ce dernier groupe, que seule a permise la restauration récente, nous a été confirmée par les paléographes auxquels nous l'avons soumise. De plus, au-dessus du « *e* » final, il y a un trait qui nous paraît être celui de l'abréviation de l'accusatif singulier [1]. Il est en tout cas exclu que ce soit une trace d'un « *s* », car l'étude minutieuse de tout le texte montre que le copiste n'abrège jamais l'accusatif pluriel par une lettre suscrite. A notre avis, la lecture du manuscrit Vatican est donc: « *sacerdote(m)* ».

5. S'il en est ainsi, les deux premiers mots de la ligne ne peuvent donc pas être « *ipsum et Methodium* », mais doivent être « *fratrem eius Methodium* ». Cette lecture est d'ailleurs conforme à une affirmation précédente du même manuscrit, où il est dit que Constantin-Cyrille, déjà avant sa mission chez les Khazars, à Constantinople « *honorem quoque sacerdotii ibidem, ordinante Deo est adeptus* » [2]. La lecture du manuscrit Vatican coïncide donc, à notre avis, avec celle du manuscrit de Prague. Cette note se borne uniquement à cette constatation paléographique.

M. Lacko S. J.

[1] Il est vrai, que ce qu'on peut distinguer du signe sur le *e* nous insinue non pas le signe d'abréviation le plus commun du *m* ou du *n* en forme de demi-lune, mais l'autre signe formé par l'angle d'une ligne brisée. Mais on peut constater, que de fait notre copiste emploie tous les deux signes d'abréviation dans les cas pareils. Le signe employé dans notre cas peut être clairement identifié avec celui sur le *i* — *in Domino* fol. 11v l. 4, ou sur le *ta* — *tam Graeci* fol. 11v, l. 5 etc.

[2] Ms. Vat. fol. 10r, l. 7. — Cfr. *Analecta Bollandiana*, 73 (1955) p. 455.

IN MEMORIAM

P. Giorgio Hofmann S. I.

Un anno fa abbiamo offerto con gioia all'insigne professore una « Miscellanea » festiva in occasione del suo 70. compleanno. Oggi invece compiamo il penoso dovere di dare l'annunzio della sua morte accaduta a Roma il 9 dello scorso agosto.

Il nostro Istituto ha perduto in lui uno dei più egregi e benemeriti maestri, il quale durante i suoi 32 anni di insegnamento e di fecondissima produzione scientifica ha compiuto un opera ammirevole e degnissima di essere additata come esempio luminosso. Il suo *curriculum vitae* è una via rettilinea sui campi del lavoro scientifico considerato come apostolato e, più concretamente ancora, come utilissima attività per sbarazzare da inveterati pregiudizi il cammino della riconciliazione dei dissidenti Orientali.

Nato a Friesen in quel di Bamberga il 1º novembre 1885, ebbe dalla sua terra quella stupenda tenacia nelle proprie intraprese e un grande coraggio in mezzo alle difficoltà unito a una semplicità bonaria e magari un tantino rude. Un autentico bavarese, insomma! Poi lo vediamo a Roma, alunno della Pont. Università Gregoriana fra gli altri convittori del Pont. Collegio Germanico-Ungarico. Venne ordinato sacerdote il 28 ottobre 1912. Parroco e cappellano militare durante la prima guerra mondiale, entrò il 29 sett. 1918 nella Compagnia di Gesù. Due anni dopo si iscrive all'Università di Monaco di Baviera e vi ottiene la Laurea avendo come professori il Grabmann e il Döberl, sotto il cui patrocinio difese la sua tesi intorno a Pietro Rauch, predicatore di corte e vescovo ausiliare del tempo della Riforma.

Dal 1922 il novello Dottore inizia nel Pont. Istituto Orientale il suo diligente magistero. I suoi discepoli lodavano la prontezza del professore per aiutarli nelle loro fatiche e specie nell'elaborazione della tesi mentre ammiravano quell'abbondanza di documenti anche inediti che maneggiava nelle sue prelezioni. Amava condurre gli

alunni fino in fondo delle questioni storiche iniziandoli nei segreti degli archivi romani e non romani.

Infatti numerosi viaggi e una vera passione per la ricerca delle fonti, spesso inedite, avevano svelato a P. Hofmann una ricchissima copia di documenti negli archivi della Biblioteca Vaticana, della Propaganda Fide, della Laurenziana a Firenze, di San Marco a Venezia e dello stesso Patriarcato di Costantinopoli. Questo tesoro non rimase sterile. Esso invece uscì alla luce in una ventina di libri e in un centinaio di articoli prettamente scientifici di cui demmo l'elenco nel vol. « Miscellanea » pp. 7-14.

Basta uno sguardo alla produzione scientifica di P. Hofmann per rilevare la sua predilezione per l'edizione di fonti storiche. Non si è mai lanciato invece alla sintesi storica o alla disputa di questioni storiche. Così per es. non prese parte, pur essendo stato invitato, alle recenti controversie intorno alla questione di Fozio. Forse le sue tendenze personali forse la sua preparazione o ambedue insieme lo indussero quasi esclusivamente alla pubblicazione di documenti o inediti o non accuratamente editi sulla storia dei rapporti fra la Sede Romana e l'Oriente bizantino a cominciare dal secolo XV.

Nella bizantinistica e nella storia del neoellenismo P. Hofmann diventò una vera autorità, un'eminenza internazionale. L'insigne Prof. Fr. Dölger, suo amico e ammiratore, ci scriveva così nell'apprendere la notizia della sua morte: *So sehr mit dieser Nachricht gerechnet werden musste, so tief ergreift uns doch der Gedanke, dass dieser ebenso gütige wie gelehrte Mann, der unsere Wissenschaft in stiller Bescheidenheit so hervorragende Dienste geleistet hat, nun nicht mehr unter uns weilt; wir waren gewohnt, die Früchte seiner unermüdlichen, mit strengster Akribie und Regelmässigkeit durchgeführten Arbeit sozusagen am laufenden Band wie selbstverständlich hinzunehmen und es wird uns nun alsbald zum Bewusstsein kommen, was sein Fehlen bedeutet.* Per iniziativa dello stesso prof. Dölger, P. Hofmann fu eletto membro corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Baviera. Fu anche membro dell'Istituto di Studi Bizantini ad Atene.

Sempre metodico nelle sue ricerche, P. Hofmann seguì nelle sue pubblicazioni un ordinato programma. Dal 1928 al 1934 dette alla luce in relativi fascicoli delle « Orientalia Christiana » corrispondenze inedite fra la Santa Sede e alcuni celebri Patriarchi greci quali Samuele Kapasoules, Cirillo Lukaris, Atanasio Patellaros, Cirillo Contaris di Berea, Partenio I, Geremia II, Melezio Pegas, Neofito II, Timoteo II, Gioannikios, Teofane III, Metrofane Critopoulos di

Alessandria e Cosma III. Ai rispettivi « dossiers » viene premessa sempre un'introduzione riassuntiva nella quale P. Hofmann si lascia portare da un certo ottimismo forse esagerato nel qualificare i rapporti fra Roma e i Patriarchi dissidenti. Tuttavia è innegabile l'interesse di questa documentazione che permette vedere tutta una gamma di rapporti cortesi tessuti sul vuoto dello « scisma ».

Dal 1934 al 1941 P. Hofmann pubblicò in cinque libri molte fonti inedite, vale a dire relazioni conservate nell'Archivio di Propaganda Fide intorno all'apostolato svolto nell'epoca moderna nelle isole greche di Chios, Tinos, Syros, Naxos e Santorino. Queste fonti, benchè meno larghe nella loro origine, forniscono quasi l'unico materiale tuttora esistente per narrare l'attività degli Istituti religiosi latini in quelle sperdute isole e sono di grande importanza per la storia dei metodi unionistici. Quell'apostolato spiega la tenace persistenza di nuclei cattolici in quelle terre fino ai tempi recenti.

Ma intanto maturava nella mente e nel cuore di P. Hofmann un'altra opera di straordinaria portata: un edizione nuova, più completa e più critica, dei documenti del Concilio di Firenze. La monumentale intrapresa, il cui principale promotore e artefice è stato P. Hofmann fu da lui presentata e giustificata nel primo fascicolo apparso nel 1940 e comprendente le « Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes ». Scrive egli laconicamente: *Cum editio completa documentorum et scriptorum concilii Florentini nondum existat, cumque editio critica horum fontium tantum pro parva parte habeatur, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum editionem universalem documentorum et scriptorum concilii Florentini Deo favente praeparat perficietque.* La parte compiuta dall'illustre professore comprende: Lettere pontificie che in qualche maniera riguardano il concilio; Atti della Camera Apostolica e delle città di Venezia, Ferrara e Genova intorno ad esso; Frammenti di protocolli, diari particolari e prediche in latino; Documenti brevi di comunità orientali in risposta o in ordine al concilio; Atti Latini del sinodo composti dall'avvocato concistoriale Andrea di Santa Croce. In tutto sette fascicoli nei quali si compie un lavoro profondo, *ab imis* partendo dalla raccolta di nuovi mss. e dalla revisione di quegli antichi adoperati nelle precedenti edizioni ormai antiquate. Da notare che l'ultimo fascicolo fu consegnato da P. Hofmann quando era già gravemente ammalato. L'indefesso scienziato ha lasciato ancora in eredità un certo lavoro incompiuto destinato ad essere messo a profitto dai suoi continuatori. È stato unanime il plauso dei critici alle qualità scien-

tifiche dei documenti fiorentini pubblicati da P. Hofmann, il cui lavoro non fu interrotto dalla grave malattia cardiaca che l'afflisse per più di due anni ma soltanto dalla chiamata di Dio al servo buono e fedele.

È doveroso rilevare come P. Hofmann ha saputo associare i suoi cospicui meriti scientifici a singolari virtù religiose fra le quali emergeva la sua umiltà modesta e semplice, e la sua pietà sacerdotale. Per lui la scienza fu servizio di Dio, magnifico apostolato. *Vivat in pace!*

I. Ortiz de Urbina S. I.

RECENSIONES

Theologica

Maria. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. I., Tome IV, Beauchesne, Paris, 1956, pp. 1037.

Il IV volume della bellisima collana di studi mariani, risponde alla fama che giustamente si è acquistata l'opera diretta dal solerte Professore dell'Istituto Cattolico di Parigi H. du Manoir S. I. Il tema generale svolto nel volume è: *La Sainte Vierge et l'expansion du Catholicisme.* S. Eminenza il Cardinale Celso Costantini, già Segretario della S. Congregazione di Propaganda Fide, si è incaricato di scrivere la Prefazione, un vero trattato sulla Madonna e le Missioni (p. 7-43), nel quale analizza il posto della Madre di Dio nella teologia missionaria, nella attività missionaria, nella storia, nel culto e nell'arte delle Missioni cattoliche.

Seguono 40 contributi sul Culto della Madonna nei vari paesi di Europa e di Asia. Per l'Europa si dà il primo posto a Roma, seguita dall'Italia e dalla Francia. Riguardo all'Asia si incomincia dai santuari mariani della Palestina, e poi vengono altri lavori sul Libano, Siria, Asia Minore, India, Ceylon, Cina, Giappone, Indocina. Fra gli autori figurano nomi ben conosciuti come Mondrone, van Driel, de Moreau, Sträter, Attwater, Nazario Pérez, Abel ecc. Come nei volumi precedenti, gli autori godono di una grande libertà sia per l'estensione che danno ai loro scritti, sia per la materia; giacchè il Culto abbraccia la pietà popolare, la Liturgia, la storia ecclesiastica...

Questa diversità si manifesta anche negli studi che più da vicino ci riguardano, sull'Oriente Cristiano. Ad esso praticamente viene consecrata una gran parte di questo IV volume (p. 711-933). Lo zelante apostolo dei russi che fu il P. Filippo de Regis S. I. si occupa dei Bizantino-slavi, sotto il nome generico di Oriente Cristiano (p. 911-927). Il Rettore della Missione cattolica della Russia Bianca in Francia, L. Horochko, tratta della Bielorussia (p. 731-744). Il Vicario generale degli Ucraini di Francia M. van de Maele C. SS. R. e P. Gherman della Missione cattolica Romena di Parigi, scrivono rispettivamente sulla Ucraina (p. 747-752) e sulla Romania (p. 781-804). Il P. Marangos S. I. chiude la parte europea con la sua dissertazione: Il culto mariale nella Grecia, benchè sotto questo nome consideri la Chiesa Bizantina.

Sugli orientali dell'Asia, dopo il dotto e succinto lavoro del P. Abel sui Santuari mariani della Palestina (p. 855-865), troviamo le

pagine dedicate da M. Doumith al Libano (p. 869-774), da Mons. J. Nasrallah alla Siria (p. 877-883) e da M. Tallon S. I. all'Asia Minore, e cioè ad Efeso, alla Cappadocia ed alla Armenia (p. 887-916).

Alcuni di questi contributi risultano troppo brevi — ad esempio quelli sull'Ucraina e sul Libano — altri meno corredati da citazioni bibliografiche, sempre utili in un'opera a carattere enciclopedico, come è *Maria* — tali sono quelli del Regis e del van de Maele —. Ma nell'insieme ci offrono abbondantissime notizie sul Culto della Madonna nell'Oriente Cristiano, il quale fu e rimane tuttora esempio della devozione più fervida alla SS. Vergine Madre di Dio.

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Antoine WENGER, A. A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI$_e$ au Xe siècle.* Études et Documents. (Archives de l'Orient Chrétien, 5), Paris 1955; pp. 426.

Il presente volume rappresenta un'apportazione di primissimo valore per la conoscenza del pensiero degli antichi bizantini sull'Assunzione della Madonna. In esso il Padre W. ci dà per la prima volta il racconto della Dormizione contenuto nel Vat. gr. 1982, che è la sorgente di Giovanni di Tessalonica; l'encomio sull'Assunzione che il codice Sinait. gr. 491 attribuisce a Theoteknos vescovo di Livias in Palestina, già in parte conosciuto nella redazione araba che porta il nome di Teofilo di Landra [1]; la leggenda di Galbios e Candido sul furto della veste della Madonna da essi portata a Costantinopoli e più tardi riposta nella Chiesa imperiale di Blacherna; le quattro omelie di Cosmas Vestitor, la cui traduzione latina - l'originale greco non è stato finora ritrovato - venne adoperata nella Liturgia dell'Occidente per controbilanciare l'influsso dello pseudo-Girolamo, e finalmente il testo integro del discorso di Giovanni il Geometra sulla Dormizione, discorso che costituisce l'ultimo capitolo del lungo trattato di Giovanni il Geometra sulla Vita della Madre di Dio. Questi cinque testi vengono sottoposti ad una accurata analisi critico-letteraria (p. 15-205). Ne segue (p. 207-415) l'edizione accurata e completa, con traduzione francese dei testi greci.

Tutto il lavoro viene condotto con richezza di erudizione, con finezza di interpretazione e con eccellente metodo: doti innegabili di questo libro, che ne accrescono il valore.

Data la vastità dello studio offertoci dal W. è naturale che si trovino quà e là dei piccoli difetti, che quasi non vale la pena di rilevare. Per

(1) Su Teofilo di Landra e sulla sua omelia circa l'Assunzione scrisse A. van Lantschoot O.Praem. in Gregorianum, 1946. W. ha conosciuto la publicazione di Lantschoot dopo l'impressione del volume; ma ancora in tempo per raccogliere in alcune pagine aggiunte le principali varianti.

citarne alcuni, cedendo all'ingrato compito del critico, a pag. 103 asserisce che « l'empereur Maurice établit dans l'Église universelle la fête mariale du 15 août sous le nom de Dormition »; senza dubbio ha voluto dire « nella Chiesa bizantina », e ciò secondo la notizia trasmessaci da Niceforo Callisto nel secolo XIV. Alla p. 137 not. si dice che gli origini della Chiesa della Dormizione di Maria risalgono alla seconda metà del s. V; se non sbaglio, l'autore intende riferirsi, non alla Chiesa della Dormizione sul Monte Sion, sconosciuta prima del Patriarcato di S. Sofronio, ma alla Chiesa del Sepolcro di Maria nel Getsemani. Finalmente, nel tradurre credo si potrebbe domandare alle volte una maggiore precisione: per esempio p. 390/1 *παναχραντον* si traduce « incorruptible ».

Il maggiore interesse dell'opera di W. risiede nello studio da lui fatto sulla teoria della « doppia Assunzione » presso Giovanni il Geometra. Lo pseudo-Giovanni aveva insegnato che dopo l'assunzione dell'anima di Maria, anche il suo corpo era stato portato in paradiso, ma senza riunirsi all'anima e parteciparne la gloria. Il compianto Padre Jugie ritrova la medesima teoria in numerosi scrittori bizantini durante i secoli X-XV. Il P. W., nonostante la sua giusta venerazione verso il nostro comune e grande maestro, dimostra che Giovanni il Geometra, l'esponente più qualificato della doppia Assunzione secondo il P. Jugie, difende la risurrezione e glorificazione totale della Madre di Dio, nel suo discorso sulla Dormizione. Le testimonianze esplicite raccolte dal W. (p. 199) non possono essere messe da parte per una frase oscura, sulla quale si appoggia il Jugie (p. 196 s, 398-9). W. corregge la traduzione del Jugie, quella da me proposta, e ne da un'altra forse più giusta. Ma giacchè aveva parlato della versione latina del P. Baldassare Cordier S. I., nel Codice della Biblioteca Bollandiana 196 (p. 187), non sarebbe stato superfluo farci sapere come è stata tradotta dal dotto umanista la frase in questione.

W. priva così la teoria della doppia Assunzione dal suo preteso sostenitore, il più segnalato. Non è suo intento pronunciarsi sul problema in tutta la sua ampiezza e non sarebbe logico trarre una conclusione generale da un solo testimonio, senza esaminare gli altri. In ogni modo io mi domando su quali documenti si basi il P. W. per scrivere « au IXe siècle apparaît dans l'Eglise byzantine une curieuse théologie de l'assomption mariale, enseignant une assomption séparée de l'âme et du corps, sans réunion des deux éléments... La théorie cependant subsista d'une manière latente, du Xe au XIVe siècle, comme le prouvent l'homélie de Jean Phournès et la Lettre 22 de Michel Glycas » (p. 19). Tanto più che lo stesso W. spiega più avanti la portata di questi due documenti, escludendo l'esistenza di una tale teoria nella *teologia* bizantina: « Les *quelques-uns*, *τινες*, qui selon Michel Glycas nient la résurrection de Marie, sont, ou des hérétiques en dehors de l'Église, ou tout simplement le Pseudo-Jean » (p. 197 s).

MAURIZIO GORDILLO, S. J.

Gabriele Giamberardini, O.F.M., *La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana*, Gerusalemme 1951, p. viii-161.

Id., *La Mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana*, Cairo 1952, p. viii-124.

Id., *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana*, Cairo 1953, p. 134.

Il Rev.do Padre Giamberardini, professore al Seminario Francescano Orientale di Ghiza in Egitto, ha reso un gran servizio a quanti si interessano della Mariologia Orientale. Già riesce difficile raccogliere la documentazione antica sparsa quà e là in brevi articoli; ancora più se si vuole conoscere il pensiero attuale. Perciò dobbiamo essere grati al Padre Giamberardini ed augurarci possa completare il suo lavoro considerando la divina Maternità ed altri privilegi della SS. Vergine. Anzi è da sperare che il suo esempio abbia degli imitatori in altre Chiese Orientali, ad esempio nella Chiesa Armena, la cui mariologia, senza dubbio ricca ed interessante, continua ad essere fons signatus.

G. non segue sempre lo stesso metodo nello svolgimento dei suoi temi. Nell'opuscolo sull'Assunzione, presentato al Congresso Assunzionista Orientale organizzato dalla Custodia di Terra Santa a Gerusalemme, nel dicembre 1950, raccoglie nella prima parte (p. 9-26) i documenti apocrifi, patristici, teologici, liturgici ed artistici sull'Assunzione, e nella seconda parte (p. 97-132), ne fa la valutazione teologica per concludere alla definibilità della dottrina assunzionista secondo le fonti copte. Il lavoro viene completato da un'appendice sull'accoglienza fatta, anche da parte dei copti dissidenti, alla definizione dogmatica del 1 novembre 1950.

Invece, per trattare sulla Mediazione della Madonna, concentra la sua attenzione sulla Liturgia e svolge in primo luogo l'idea generale sulla Mediazione mariana (p. 4-29), poi considera alla luce dei documenti copti le due fasi della Mediazione, quella terrestre, cioè durante la vita della Madonna (p. 30-53) e quella celeste, comprendente la elargizione delle grazie e dei doni divini su tutte le creature (p. 54-88).

Finalmente, a proposito dell'Immacolata, dà la preferenza alle opinioni espresse dai teologi recenti della Chiesa Copta (p. 9-38) opinioni che in seguito vengono confrontate con la dottrina antica.

Il merito principale del P. G. consiste senza dubbio nell'avere reso noti gli scritti dei teologi copti odierni, come Michele Shihatah, Michele Mina, ed altri, benchè in essi si renda palese l'influsso dei bizantino-slavi, principalmente nella questione dell'Immacolata. Ma, come è naturale, G. non trascura i documenti antichi ed i lavori già fatti su di essi, lavori che alle volte corregge o completa, per esempio, sull'antifona: Sub tuum praesidium (*La Mediazione*, p. 6-10).

Si potrà dissentire intorno ad alcune sue interpretazioni troppo favorevoli, sia per quanto riguarda l'antichità di taluni documenti, sia anche sulla loro portata teologica; si potrà non essere d'accordo con l'autore sullo schema da lui adoperato sulla Mediazione della Madonna; ciò non toglie che i trattati del G. sulla Mariologia Copta conservino il loro merito e la loro grande utilità.

Maurizio Gordillo, S. I.

Edward J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage.* In: The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, hrsg. von Johannes Quasten n. 8. The Cath. University of America Press, Washington 1945, xxv+158 S.

Das Werk ist leider erst mit erheblicher Verspätung in unsere Hände gekommen. E. J. Duncan legt hier seine Doktordissertation vor. In der Einleitung behandelt der Verfasser Leben und Schriften des Persischen Weisen und die Umwelt, in der er lebte und die ihn beeinflusste. Aphraates war wahrscheinlich aus dem Heidentum bekehrt, lebte als Aszet und bekleidete eine hohe Stellung in der Kirche. Vermutlich war er sogar Bischof. In sechs Kapiteln stellt V. sodann sehr gründlich und sorgfältig die Lehre des Aphraates über die Taufe dar. Im 1. Kapitel handelt er über die Namen der Taufe: « Zeichen des Lebens », « die wahre Beschneidung », « Wiedergeburt », « Gewand der Unsterblichkeit ». Es werden hier tatsächlich auch schon die wichtigsten Wirkungen der Taufe dargestellt, auf die der Verfasser im letzten Kapitel dann noch einmal zurückkommt. Die Vorbilder der Taufe im Alten Testament sind: der Durchgang durch das Rote Meer und das Durchschreiten des Jordans vor dem Einzug ins Gelobte Land. V. erwähnt hier nicht die Beschneidung, die doch nach Aphraates auch als Vorbild der Taufe gilt, was schon daraus hervorgeht, dass er die Taufe « die *wahre* Beschneidung » nennt. Das 3. Kapitel handelt von der Offenbarung, der Einsetzung und der Verkündigung der Taufe. Die Offenbarung geschah durch die Taufe Jesu, die formelle Einsetzung merkwürdigerweise durch die Fusswaschung, mit welcher Auffassung Aphraates wohl so ziemlich allein dastehen dürfte. Nach der Auferstehung verkündete Christus die Taufe.

Was den Empfänger der Taufe angeht, lehnt V. mit überzeugenden Gründen die Auffassung Burkitts ab, die Taufe sei nach Aphraates den Enthaltsamen vorbehalten. Die « Söhne und Töchter des Bundes » sind eine besondere Klasse unter den Getauften, nicht die Getauften einfachhin. Sie sind Aszeten, die in der Welt ehelos leben. Eingehend behandelt V. die Frage, was die « traditio signi » bei Aphraates bedeutet. Er kommt zum Schluss, dass es sich um eine in Kreuzform vollzogene Salbung vor der Taufe handle. Eine Salbung nach der Taufe, die man als Firmung ansprechen könnte, ist bei Aphraates wie auch bei andern frühen ostsyrischen Schriftstellern unbekannt.

Mit seiner gründlichen, tiefschürfenden Untersuchung liefert V. einen wertvollen Beitrag zum Aufweis der Tatsache, dass die persische Kirche trotz ihrer frühen Isolierung von der Gesamtkirche mit dieser im wesentlichen in Lehre und Gebräuchen übereinstimmt. Zahlreiche Parallelen zu mehr oder weniger zeitgenössischen östlichen wie westlichen Kirchenschriftstellern werden aufgewiesen. Die persische Kirche steht trotz ihres durch die politischen Umstände bedingten abgesonderten Eigendaseins im Strom der allgemeinen christlichen Überlieferung.

Wilhelm de Vries S. J.

Le Patronage de Saint Joseph. Actes du Congrès tenu à Montréal 1-9 août 1955. Section historique. Ed. Fides, Montréal 1956, p. 667. $ 10.

Parmi les nombreuses études historiques sur le culte de S. Joseph dans les différents pays d'Europe et d'Amérique qui remplissent ce volume, celle du R. P. Joseph Korba, C. SS. R., sur *La dévotion à Saint Joseph parmi les Ukrainiens* (p. 597-616) nous intéresse directement.

L'Auteur étudie d'abord la célébration du Dimanche après Noël où S. Joseph est commémoré ensemble avec le roi David et Jacques, frère du Seigneur; elle est commune à toutes les branches du rite byzantin et remonte au moins au IXe siècle; le canon serait une œuvre de Joseph l'hymnographe.

A la suite de l'encyclique « Quamquam pluries » de Léon XIII (1889), les Ukrainiens fixèrent au 26 décembre une fête particulière à S. Joseph, la joignant à la très ancienne fête de la Commémoraison de la Mère de Dieu. L'office composé par Isidore Dolnitskij mérite tous les éloges parce que fidèle à l'esprit du rite. Du même auteur les Ukrainiens possèdent aussi un acathiste à S. Joseph dont le P. Korba propose une traduction française à la fin de son article.

L'Auteur montre bien la difficulté réelle d'ordre liturgique que rencontrent les Orientaux lorsqu'ils accèdent à l'Eglise catholique. Ne pas célébrer les grandes fêtes latines les fait soupçonner d'adhérer encore au schisme; les introduire dans leur calendrier les expose à être taxés par leurs anciens coréligionnaires de novateurs et de traîtres au rite. La solution ne paraît pas tellement difficile: faire un choix judicieux parmi les nouvelles fêtes à introduire au calendrier, et ensuite leur donner une forme orientale. Les Orientaux catholiques qui se sont empressés d'emprunter aux Latins la fête du Patronage de S. Joseph, conservant servilement la date, se trouvent bien embarrassés aujourd'hui que les Latins eux-mêmes, en la transportant au 19 mars, la font pratiquement disparaître; en tous cas, il serait malheureux que les Orientaux imitent encore une fois les Latins, la nouvelle date ne correspondant nullement à la liturgie du Grand Carême dans lequel le 19 mars tombe nécessairement.

L'étude consciencieuse du P. Korba appelle deux remarques. Pour répondre à la question pourquoi S. Joseph est appelé le fiancé et non pas le mari de la S. Vierge, il apporte quelques bonnes raisons pour expliquer ce fait; mais il semble oublier que l'évangile ne parle que des fiançailles de S. Joseph avec la Vierge. Ensuite, il n'est pas exact de dire que chez les anciens Juifs les fiançailles étaient l'équivalent de ce que nous appelons le mariage et que le mariage chez eux n'était qu'une pure cérémonie extérieure pour faire savoir au public qu'un tel et une telle étaient mari et femme entre eux. Les fiançailles en effet créaient un lien indissoluble, mais ne donnaient pas encore le droit à la cohabitation. Ensuite, sans recourir aux institutions matrimoniales des anciens Juifs, il est prouvé que encore au

IXe siècle les Byzantins distinguaient de manière semblable fiançailles et noces (voir p. ex. *Orient. Christ. Per.* IV, 1938, p. 189-234.).

Deuxième remarque: à la question pourquoi le culte de S. Joseph chez les Byzantins est resté aujourd'hui ce qu'il était au IXe siècle, notre auteur répond: l'unique cause est le schisme du XIe siècle. Avouons que cette réponse est simpliste, et posons la question autrement: quels motifs ont poussé les Latins à développer le culte de S. Joseph depuis le XVIe siècle? Ces motifs engagent-ils aussi les Orientaux?

A. Raes, S. I.

Erzpriester N. Afanas'ev, Professor am Orthodoxen Theologischen Institut in Paris, *Служение мирян в Церкви. Православие и современность* (*L'Orthodoxie et l'actualité*), Num. 4, Издание Религиозно-Педагогического Кабинета при Православном Богословском Институте в Париже, Paris 1955, 79 Seiten.

Über die Stellung der Laien in der Kirche ist von byzantinischen, griechisch-slawischen Theologen im Verlauf des letzten Jahrhunderts des öfteren, bisweilen sogar lebhaft gestritten worden. Doch hat — soweit wir wissen — Afanas'ev als erster das Thema monographisch, in klarer Darstellung und abgerundeter Form behandelt.

Er baut seine ganze Untersuchung auf dem Begriffe des königlichen Priestertums aller Gläubigen auf. Der «Laie» gehört zum Volke («λαός») Gottes und ist daher nicht «Weltmann» oder profan. Man darf ihn nicht als profan dem Klerus gegenüberstellen; er steht im Gegensatz nur zu jenen, die nicht zum Volke Gottes, nicht zur Kirche gehören. Als zugehörig zum Volke Gottes hat der Laie seine Aufstellung (« postavlenie », Ordination), wird durch Taufe und Firmung König und Priester und befähigt zu aktivem Dienst in der Kirche.

Der aktivste Dienst der Laien in der Kirche besteht in ihrem priesterlichen Dienst (wir würden sagen in ihrer « Konzelebration »). Sie verrichten zusammen mit dem Vorsteher (Bischof oder Priester) den priesterlichen Dienst, aber nicht als Vorsteher, sondern als Mitdienende. Zur priesterlichen Betätigung am Altare gehört der Vorsteher, es gehören dazu aber auch die Laien. Weder das Volk kann ohne Vorsteher, noch der Vorsteher ohne Gottesvolk den priesterlichen Dienst vollziehen. Afanas'ev sucht diese priesterliche Funktion vor allem aus den Liturgien des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Basilius und aus anderen Quellen des christlichen Altertums zu beweisen.

Man wollte den Gläubigen — so meint A. — diesen Dienst aberkennen, unterschied zwischen Geweihten (dem Klerus, Priestern und Bischöfen) und Nicht-Geweihten, d. h. Laien oder Weltleuten. Die priesterlichen Tätigkeiten reservierte man dem Klerus; die Laien als nicht-geweiht wurden davon ausgeschlossen. Statt dessen räumte

man den Laien dort Betätigungen ein, wo sie nicht befugt waren. Man liess sie zu zur kirchlichen Verwaltung und zum Lehren, wofür sie keine Gaben des Hl. Geistes besassen. Denn auf diesen beiden Gebieten gibt es für den Laien kein Mitdienen, sondern nur ein — allerdings auch aktives — Bezeugen, dass die Vorsteher dem Willen Gottes gemäss regieren und lehren. Die Hirten regieren und lehren nicht im eigenen Namen, nicht im Namen des sie bevollmächtigenden Volkes, sondern durch sie regiert und lehrt Christus selbst als einziger Hirt der einen Herde vermittels der Gaben des Hl. Geistes.

In der heutigen Schultheologie und im Kirchenrecht herrscht die umgekehrte Auffassung vor: der priesterliche Dienst ist der Hierarchie vorbehalten; zur Regierung, bisweilen auch zum Lehren werden die Laien zugelassen. Der Grund, weshalb man die Laien vom priesterlichen Dienste ausschliesst, liegt im Unterschied, den man zwischen Geweihten und Nicht-Geweihten macht: als Nicht-Geweihter darf der Laie nicht zum Altar.

Uns scheint folgendes: A. legt seiner Untersuchung das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zugrunde. Das ist berechtigt; allerdings nur, wenn dabei der Wesensunterschied und die Analogie zwischen allgemeinem und besonderem, eigentlichem Priestertum beachtet wird. Denn es darf nicht vergessen werden, dass nicht das besondere Priestertum eine Teilnahme des allgemeinen ist, sondern umgekehrt: das allgemeine Priestertum ist eine Teilnahme des besonderen, wie dieses eine Teilnahme des Hohepriestertums Christi ist. Primär ist das besondere Priestertum nach Christi Willen und Einsetzung; das allgemeine Priestertum ist sekundär. So liegt auch der schwache Punkt in Afanas'evs Beweisführung darin, dass er die Schrifttexte über das allgemeine Priestertum (vor allem 1 Petr. 2,5-10) so deutet, als ob in ihnen ein besonderes Priestertum aller Gläubigen behauptet würde.

Man sieht nicht recht, warum A. sich so sehr gegen die Annahme eines Sakramentes der Priester-*Weihe* stemmt, da er den besonderen Dienst des Priesters (oder Bischofs) und seinen Unterschied vom Dienste des Laien zulässt, da er eine besondere « Aufstellung » (« postavlenie ») des Priesters unter Verleihung besonderer Gaben des Hl. Geistes anerkennt. Daraus, dass in der Kirche die einen die Priesterweihe haben, andere aber nicht, folgt doch keineswegs, dass die Laien nicht durch Taufe und Firmung wahrhaft Gott geweiht sind. Daraus, dass auch der Priester allein ohne Volk gültig zelebrieren kann, folgt doch nicht, dass er es ausserhalb der Kirche, ohne Verbindung mit der Gesamtkirche tut. Auch an dieser Schrift Afanas'evs fällt auf, dass jene russische Theologie, die sich gerade mit der Stellung der Laien in der Kirche befasst, d. h. die Sobornost'-Theologie (und ihr Vater Chomjakov) mit keinem Worte erwähnt wird. Afanas'evs Beweise werden ausschliesslich der Hl. Schrift, dem christlichen Altertum, alten Kanones und byzantinischen Kanonisten entnommen.

Wertvoll ist Afanas'evs Versuch zu zeigen, wie jeder Gläubige am dreifachen kirchlichen Amte, dem Priester-, Hirten- und Lehr-

amt, teilnimmt. Recht hat er darin zu betonen, dass jeder Christ geweiht, geheiligt zum Dienste Gottes ist, dass man ihn deshalb nicht als Weltmann oder als unheilig oder profan betrachten darf.

B. SCHULTZE S. J.

Antanas MACEINA, *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der « Erzählung vom Antichrist » Solowjews*, Verlag Herder Freiburg 1955, x-227 Seiten.

Maceina, der vor einigen Jahren eine geschichtsphilosophische Studie veröffentlicht hat (*Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*, Heidelberg 1952; vgl. unsere Besprechung in *Or. Chr. Per.* XIX 1953, 211-214), stellt ihr nun einen geschichtstheologischen Versuch zur Seite. Sehr verschieden ist die Legende Dostojewskijs von der Erzählung Solov'evs; und doch besteht zwischen beiden Autoren ein lebendiges Verhältnis. So lag es nahe, das messianisch-apokalyptische Hauptwerk eines jeden dieser beiden philosophisch-theologischen Denker, dieser beiden Laientheologen zu kommentieren.

Im Vorwort erklärt der Verfasser, dass seine Studie ihrem Inhalt nach nicht ein Buch über Solov'ev sei, sondern über den Antichrist als das Geheimnis der Bosheit; Solov'ev liefere nur das notwendigste sinnbildliche Material. In der Einführung (1-16) wird dann der Sinn der Erzählung Solov'evs klargestellt. Solov'ev beabsichtigte, die gegen das Gute in der Welt wirkende dunkle Gewalt zu entlarven, ihren Betrug in der Geschichte der Menschheit aufzudecken und zugleich die guten Kräfte zum Kampf gegen das Böse aufzurufen (4). Maceina gibt in der Einführung aber auch einen kurzen Überblick über Solov'evs Geschichtsbild, Geschichtsdialektik und universale Synthese (9 ff.), um dann seine eigene Absicht kundzutun: die Erzählung Solov'evs einer geschichtstheologischen Deutung zu unterziehen, « um die ihren Bildern und Symbolen zugrunde liegenden Ideen herauszuschälen, näher zu untersuchen und ihren aktuellen Wert hervorzuheben » (16). Dieser Absicht entspricht der Plan des Buches. In einem ersten Abschnitt wird eine kurze Betrachtung über die christliche Geschichtsauffassung angestellt, über den Charakter der Geschichte als Übergangszeit (« als Unterscheidungszeit »), als Wahl des Menschen zwischen Christus, der im Mittelpunkt der Geschichte steht, und Antichrist. Abschnitt 2-4 handeln vom antichristlichen Geist, von der antichristlichen Tätigkeit und dem antichristlichen Reich. Der antichristliche Geist äussert sich in der Eigenliebe, beeinflusst die Stellung zu Christus, kann zur satanischen Sendung führen und sich in der Fälschung, in der « unzüchtigen Herkunft » verraten. Die antichristliche Tätigkeit wird charakterisiert als Verstellung, Ausschaltung des Übernatürlichen, Usurpation der

Stellung Christi und Vernichtung der Gottesidee. Das antichristliche Reich sodann sucht sich den Anschein des Reiches Christi zu geben, es hat sein « Evangelium », seine Ideologie, sein System; Liebe und Einheit sind in ihm erzwungen, der allgemeine Wohlstand beruht auf Lug und Trug, und das Vergnügen bleibt oberflächlich. Der abschliessende fünfte Abschnitt zeigt die Kirche unter der Bedrängnis des Antichrist, verbannt in die Wüste, unter blutigen Verfolgungen. Doch hat der damit verbundene grosse Abfall auch seine segensreiche Wirkung in der Läuterung des Menschlichen, so dass die Kirche gleichsam wieder zu ihrem Anfang, zur ersten Begeisterung und zum ersten Eifer zurückkehren muss.

Maceinas Buch liest sich leicht und angenehm. Es bringt eine Fülle geschichtstheologisch wichtiger, anregender und vertiefender Erwägungen, weist beständig auf die Zusammenhänge des geschichtlichen Geschehens hin, zeigt aber auch, wie wohlbedacht und tief die einzelnen Züge der Solov'evschen Erzählung sind, wie geistvoll ihre Gesamtkomposition ausgedacht ist. Gleichwohl scheint uns, dass Maceina wohl etwas zu weit darin geht, jeden Einzelzug der Erzählung, gleichsam als ob es sich um ein Buch der Hl. Schrift handele, zu kommentieren, ohne jemals den Solov'evschen Gedanken einer Kritik zu unterziehen. Daher kommt es, dass gelegentlich seine Ausdeutung gekünstelt erscheint. (Doch sind solche gekünstelte Deutungen in der vorliegenden Studie viel seltener als im vorhergehenden Werk über die Legende Dostoevskijs).

Zur Kritik liesse sich u. a. folgendes sagen: Man sieht nicht, wie Tabor Symbol der kampf- und schmerzlosen Verklärung sein soll (7), wenn der Herr gerade auf Tabor von seinem kommenden Leiden sprach (ebda. 7). — Der Umbruch im Geschichtsdenken Solov'evs (13 ff.) ist wohl doch nicht so tiefgehend, wie M. meint (vgl. unser Buch *Russische Denker*, S. 278 ff.). — Die « philosophische Zeit » wird der « religiösen Zeit » zu schroff gegenübergestellt (23); handelt es sich nicht nur um zwei verschiedene Aspekte derselben Kategorie? — Weder mit der Bestimmung der Persönlichkeit als « Objektivation und Entfaltung der Person in der sichtbaren Wirklichkeit » (25, Anm. 7) noch auch mit dem, was er über die « gottmenschliche Persönlichkeit Christi » sagt, können wir uns einverstanden erklären. Ist etwa die Menschheit Christi eine Objektivation und Entfaltung der Person des Logos? Zum mindesten müsste eine solche Behauptung weiter erklärt werden, um nicht mehr missverständlich zu sein. Nach M. ist Christus als Person (Logos) göttlich, als Persönlichkeit gottmenschlich; eine solche Formulierung kann die Tatsache verdunkeln, dass (nach der Menschwerdung) die Person des Logos Gottmensch ist und der Mensch Jesus die Person des Logos. — S. 48, Anm. 2: es wäre gut den missverständlichen Begriff Solov'evs von der Weltseele kurz zu erläutern. — « Im Kulturprozess gibt es keine ontologische Identität und daher auch keine organische Kontinuität » (60) ist eine recht bestreitbare These. — Auch mit dem folgenden Satz ist wohl zuviel behauptet: « Der Glaube an Chri-

stus als an den Messias widerspricht nicht im geringsten dem Unglauben bezüglich seiner Auferstehung » (63). — Gleichfalls überspitzt erscheinen die Behauptungen Maceinas « Schönheit und Kraft sind die Grundformen der sichtbaren Erscheinung der antichristlichen Mächte » (69) (vgl. Dan. 13,2: « Susanna war sehr schön und gottesfürchtig ».), die Schönheit sei kein eigentlicher Wert der Person (70) (gehört nicht das Körperliche am Menschen gleichfalls zur Person?), « Gott leuchtet im Menschen nicht durch die Schönheit seines Leibes, sondern durch die Heiligkeit seiner Seele » (70, Anm. 6). « Übermass an Schönheit dient dem Teufel als Mittel, um den Mangel an Heiligkeit zu verhüllen » (70) (wir betonen, dass ein Übermass an Schönheit zunächst vom Schöpfer kommt und auch zu ihm hinführen kann, trotz des möglichen Missbrauches). Falsch scheint uns auch der Schluß aus dem Stillschweigen der Schrift über die körperliche Schönheit Christi: « dass Christus durch die äussere Gestaltung seines Leibes das Mittelmass nicht überschritt und daher niemandem mit dem körperlichen Bestandteil seiner Persönlichkeit imponierte » (70-71). Auch aus Is. 53,2-3 zieht M. einen unbeweisbaren Schluss (ebda.). Uns scheint es weit mehr den Tatsachen zu entsprechen, dass grosse Schönheit sich bei Guten wie Bösen in gleicher Weise findet. Ist es schliesslich richtig zu behaupten: « zur Tat wird der Mensch von dem Schönen nicht angespornt » (72)? Allerdings hat M. darin recht, dass Schönheit allein nicht genügt und dass hienieden ein Auseinanderfall von Schönheit und Tugend nicht nur möglich, sondern gar nicht selten ist. — Aus 1 Joh. 2,19 (« Von uns sind sie ausgegangen, aber sie haben nicht zu uns gehört ») lässt sich doch wohl kaum beweisen, dass die Antichristen aller Jahrhunderte sogar Mitglieder des Reiches Christi sind (73 f.); aus dem Text folgt doch wohl eher das Gegenteil. — Uns scheint nicht, dass Solov'ev angesichts eines Erzeugnisses seiner eigenen dichterischen Phantasie durch den folgenden Satz richtig charakterisiert wird: « Schlicht und befangen, beinahe schamhaft stellt Solowjew fest, Apollonius sei ein *katholischer Bischof* in partibus infidelium gewesen » (74). - Seltsam wirkt die Behauptung, der Starez Johannes und Professor Pauli seien Ersatz für das Papsttum bei den anderen Konfessionen (76). — « Nichts ist uns auf der Welt so fremd wie der fremde Leib » (78): stimmt das? — Die Frage, ob mit der Unzucht wahre menschliche Liebe doch irgendwie vereinbar sei, wird von M. über Gebühr vereinfacht. — Gegen M. (92) scheint uns, dass der Kampf eines Materialisten sehr häufig doch ein direkter, wenn auch getarnter Aufstand gegen Gott ist. — « Alle von uns geliebten irdischen Personen sind lediglich Sinnbilder und Zeichen, die uns auf das Ewige im Lieben hindeuten... » (142): « lediglich »? oder « sind auch wesentlich »? Auch, was M. anschliessend über das « Mitsein » sagt, ist z. T. dunkel und bestreitbar. Warum könnte Gott als Gott nicht mit uns leben (143)? Wird es nicht so sein in der seligen Anschauung? — Nach M. weint Christus « über seine eigene Kirche, die ihre ursprüngliche Einheit verloren... hat » (155). Eine solche Behauptung ist sehr missverständlich, da

die Kirche ihre wesentliche Einheit nicht verlieren kann, ohne von den « Pforten der Hölle » (Matth. 16,18) überwältigt zu werden. -- Gelegentlich braucht M. statt Christi « Menschheit » — im Gegensatz zur « Gottheit » — den Ausdruck « Menschlichkeit » (z. B. 192). — S. 192-193 hätte gut im Zusammenhang Apg. 9,5 zitiert werden können. — S. 199 scheint uns nicht genügend betont, dass der grosse Abfall nicht nur durch das « bourgeoise Vergessen Gottes » von seiten der Masse, sondern vielleicht noch mehr durch das « prometheische Leugnen » von seiten der atheistischen Führer ermöglicht wird. S. 200 ff. wird zusehr betont, wie der Massenmensch handelt, aber zu wenig, dass der Mensch nicht nur Masse ist, sondern dass Gott mit seiner Gnade im Herzen jedes Menschen wirkt. Uns scheint auch, dass ein Vergessen der Gottesidee immer nur relativ ist; hienieden kann es nie « die abgeschlossene Gottlosigkeit, den *A-theismus* im direkten und tiefsten Sinn des Wortes » (202) geben; dies würde der Menschennatur und dem ständigen Wirken der Gnade widersprechen. In diesem Zusammenhang hätte auch das Problem der Vereinbarkeit des grossen Abfalls mit dem universalen Heilswillen Gottes wenigstens angedeutet werden sollen. — A. N. Tolstoj (207, Anm. 13) war nicht « Pater », sondern Weltpriester des östlichen byzantinisch-slawischen Ritus. — Es entspricht nicht den Tatsachen, dass die « Orthodoxie... im letzten Jahrtausend fast keine Missionstätigkeit entfaltete » (208). Vgl. die Studien von Benz, Klostermann, Glazik u. a. — 209: Hat nur der Protestantismus das Prinzip der Freiheit und die Unantastbarkeit des persönlichen Gewissens behauptet? hat er überhaupt das Problem Autorität und Freiheit richtig gelöst? — Ist die Norm der persönlichen Entscheidung ihrem Wesen nach a-historisch (209)? — Zu 214-215: War wirklich keiner von den Aposteln Christi so unstandhaft wie Petrus? Was wissen wir denn von der Mehrzahl der übrigen Apostel? Vgl. überdies Matth. 26,35. — Es wirkt doch etwas gekünstelt, das Prinzip der Autorität als passiv dem Prinzip der Tätigkeit gegenüberzustellen (217 f.). — Ist Paulus nur « Symbol der Mitwirkung des Menschen in der Religion » (218); nicht auch Symbol « des Glaubens allein ohne die Werke »?

In der Studie Maceinas finden sich anderseits zahlreiche anregende und tiefe Ausführungen: so z. B. über den Antichrist und das Problem der Geschichtstheologie (40), über wahre und falsche Wohltätigkeit (51), über das Wirken Satans, des Feindes der menschlichen Natur (84), über sein Verhöhnen der Menschwerdung (89), über die drei Angebote des Antichrist (nach der Erzählung Solov'evs) (91 ff.), über den notwendigen Kampf gegen den Laizismus (111), gegen den konfessionellen Indifferentismus (120), über die Unterwerfung des Menschen unter die « Faktizität » (138), über die Feigheit angesichts der Mächte des Bösen (148 ff.). Ausgezeichnet sind die Erwägungen über das hasserfüllte erzwungene « Mitsein » (151 ff.), über die « satte Gegenwart », die Armut und den geistigen Hunger (162). Schön und tief sind die Ausführungen über das frohe Spiel vor Gott (171) (vgl. dazu Eph. 5,19 und Kol. 3,16). Sehr wahr sind die Ge-

danken über die segensreichen Wirkungen des grossen Abfalls, der « von geschichtlich-menschlichen Anwüchsen entlastet » (205 ff.).

Maceina hat auf Grund der Erzählung Solov'evs, gestützt auf die Hl. Schrift, besonders die Geheime Offenbarung, eine tiefgründige Geschichttheologie entwickelt, die zur Beschauung einlädt und anleitet zur Betrachtung der Hintergründe und der eigentlichen Triebkräfte des flüchtigen, von den Mächten des Bösen missbrauchten Weltgeschehens.

B. Schultze S. J.

Patristica, Ascetica

F. Sullivan S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae 1956 [= Analecta Gregoriana 82].

Il presente libro, scritto come tesi di laurea dal giovane professore della Pont. Università Gregoriana, ha un vivissimo interesse. Vi si ritorna infatti su un tema che in questi ultimi anni ha dato lo spunto a notevoli studi scritti da specialisti così illustri come Amann, Jugie, Diekamp, Vaccari, de Vries, Devreesse, Richard, Grillmeier, Parente e altri.

La pubblicazione di integre opere del Mopsuesteno, specie le Omelie Catechetiche e il Commento al Vangelo di s. Giovanni, ha allargato di colpo la nostra conoscenza della sua dottrina cristologica valutata prima sulla base quasi esclusiva di fragmenti, fra i quali primeggia quel florilegio che fondò e accompagna la condanna di Teodoro inflitta dal Concilio dei Tre Capitoli. Nacque un movimento di ricerca per ristudiare la cristologia del Mopsuesteno e si cominciò a riabilitarla giudicando che egli non negava l'unità personale del Cristo. Devreesse e Richard scrissero che il florilegio dei Tre Capitoli — dal nostro autore chiamato « ostile » — era talmente adulterato e manipolato, da non poter essere preso in considerazione per giudicare l'autentica dottrina di Teodoro. Essi poi limitando il loro studio alle opere integre del Mopsuesteno non riuscivano a vedere in esse argomenti chiari per sostenere l'interpretazione classica secondo la quale egli avrebbe posto infatti due soggetti e due persone in Cristo alla stregua del nestorianesimo.

Ora il nostro autore inizia il suo esame con un lavoro di critica testuale e letteraria per accertare se veramente quell'ostile florilegio sia da scartare come base della cristologia del Mopsuesteno. È un esame minuzioso, calmo nel quale si sottomettono al vaglio della critica tutte le osservazioni del Devreesse e del Richard per concludere che non si può parlare di vere adulterazioni nè di mutilazioni ma soltanto di qualche omissione del contesto che sarebbe stato necessario, e che quindi il complesso dei testi addotti è legittimo e degno di fiducia. Il Sullivan esamina in seguito la questione dell'unità di Cristo risalendo ai tempi di s. Atanasio; mettendolo in confronto con Eustazio

di Antiochia, osserva come l'alessandrino ha il netto concetto dell'unità personale di Cristo inquantochè attribuisce addirittura al Verbo anche le azioni umane e la morte di Gesù mentre l'antiocheno e dopo di lui Diodoro e Teodoro fanno una distinzione reale fra il Verbo che non soffrì tormenti e il figlio di Maria che invece fu il soggetto di essi. Un altro segno della frattura dell'unità di Cristo presso il Mopsuesteno viene riconosciuto dal Sullivan in quell'inesatto concetto dell'Incarnazione ridotta all'inabitazione del Verbo nell'*homo assumptus*. Perciò anche se Teodoro parla di un solo *prosopon* nel Cristo quella sua unità cela una vera dualità personale secondo la dottrina del concilio di Efeso. Approvo in tutto i risultati del Sullivan. Dissento soltanto in qualche particolare. Non riesco cioè a persuadermi che il florilegio composto contro Teodoro di Mopsuestia risalga al tempo e all'opera degli apollinaristi. Mi sembra invece che abbia piena ragione il nestoriano Barhadbesciaba, citato anche dall'autore (p. 50), quando nella sua opera storica attribuisce a Cirillo l'iniziativa di un'antologia di testi di Teodoro allo scopo di combatterli.

Il novello autore merita ogni lode per la sua preziosa primizia.

I. Ortiz de Urbina S. J.

A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955.

Utilissimi risultati, frutto di studiose ricerche, si leggono in questa pregevolissima tesi di laurea. Seguendo da vicino s. Ireneo in tutte le sue mosse polemiche l'autore riporta anzitutto la dottrina dei gnostici come viene descritta dal vescovo di Lione per poi esaminare le ragioni da lui addotte per controbatterla. Si cerca cioè di studiare la problematica di Ireneo e quindi il valore e la portata delle sue risposte. Una prima parte, a parer mio meno profonda e completa, studia la cristologia e il problema dell'unicità di Dio come risulta specialmente dall'*Adversus Haereses* suddivisa nei capitoli: La venuta del Salvatore, rivelazione del Padre sconosciuto secondo gli avversari: La novità della presenza del Signore: La parusia del Signore. Lungo questi capitoli l'autore ricorda la teoria di Loofs sulle ipotetiche fonti di Ireneo che egli respinge come poco soddisfacente. Ben riuscito anche il confronto fra Giustino e Ireneo (pag. 87) secondo il quale la presenza del Verbo nel Vecchio Testamento è stata profetica nel senso che i profeti non hanno visto il Verbo presente ma hanno contemplato da lontato le future azioni del Verbo incarnato; spiegazione questa che contrasta con quella di Giustino. L'autore osserva giustamente come presso s. Ireneo si faccia sentire molto netta la differenza fra la prima e la seconda parusia del Verbo: perciò mi sembra meno esatto scrivere: « La vie humaine de Jésus est donc déjà une venue céleste, eschatologique ». Credo che secondo i diversi testi di Ireneo citati dall'autore non si possa parlare di venuta « escatologica » alludendo anche alla prima parusia in carne mortale. Del resto nella coscenza del cristia-

nesimo si era cancellata ormai l'attesa imminente della seconda parusia e quindi l'escatologia veniva rimandata a tempi di un futuro lontano. Direi anche che sia un po' equivoca l'espressione adoperata dall'autore (pag. 82) che cioè, secondo la dottrina di Ireneo, mediante la parusia di Gesù vediamo « Dio faccia a faccia ».

La seconda parte, più ricca nella ricerca e più abbondante di risultati, studia i problemi cristologici propriamente detti, e dopo un primo capo dedicato alla cristologia degli eretici ne segue un altro dal titolo: l'unità di Cristo Gesù, e un terzo sul corpo terrestre di Cristo. Quel secondo capitolo, per me il più prezioso di tutto il libro, spiega, contro le divisioni introdotte dai ptolemeani e dai marcioniti, l'identità del Salvatore col Verbo e coll'Unigenito; respinge poi la distinzione fra Cristo e Gesù commentando la discesa dello Spirito nel Battesimo di Gesù, esamina profondamente l'unità di Cristo nella sua vita umana e finalmente ricerca i rapporti fra l'unicità di Dio e l'unità di Cristo-Gesù. Vi vengono chiaramente confrontate le spiegazioni di Giustino e di Ireneo sia sulla discesa dello Spirito nel battesimo di Gesù che sul termine « Cristo ». Per Ireneo « Cristo » è un termine che conviene soltanto al Verbo fatto uomo, mentre per Giustino poteva significare anche il Verbo eterno nella sua azione demiurgica e nella sua unzione attiva ed eterna (pag. 184 e seg.).

Pur riconoscendo molti meriti al libro di Houssiau, sono del parere che la sua struttura abbia dei difetti fondamentali che intaccano un po' tutta l'indagine. Quel non voler uscire dalla problematica dell'*Adversus Haereses*, quel troppo restringere la visione alle notizie raccolte da Ireneo e ai suoi argomenti ha indotto l'autore a trascurare studi sulle fonti precedenti e collaterali: valga come esempio l'elenco dei nomi dati a Cristo da Ireneo (cap. preliminare) che altro non sembra che lo spoglio di uno schedario. Ci volevano invece ricerche come quella che lo stesso autore ha dedicato più tardi al termine « Cristo ». Il secondo difetto è quella frammentarietà dei titoli e dei sottotitoli che ci obbliga a fare sempre brevi passi ed esami parziali secondo schemi che non esauriscono nè la problematica della cristologia attuale e nemmeno quella di s. Ireneo. Così la magnifica sintesi della « recapitolazione » fatta da Scharl viene condensata sotto il titolo comune di « Unità di Cristo e unicità di Dio ». Un'altra disposizione dello studio o per lo meno una visione finale sintetica d'accordo con tutti i capi della cristologia moderna avrebbe aggiunto un grande valore a quello indubbio della pregevole tesi.

I. Ortiz de Urbina S. J.

R. Hespel, *Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*. Étude et édition critique, Louvain 1955 [Bibliothèque du *Muséon*, 37].

L'autore, conosciuto per la sua edizione critica del « Philalethes » di Severo di Antiochia apparsa nel 1952, ci offre ora quella del Florilegio calcedoniano di testi di s. Cirillo d'Alessandria che il vescovo

monofisita premette e cerca di neutralizzare nella sua opera. Il « Philalethes » esiste soltanto in versione siriaca e precisamente nel Vat. syr. 139. Il primo editore M. A. Šanda omise il Florilegio che precede l'opera e perciò era necessaria una edizione di esso fatta con cura.

Il chiaro autore studia nella prime 100 pagine tutte le questioni connesse con questo Florilegio. Un antica confusione fra il « Philalethes » e il « Contra Grammaticum » commessa già da Anastasio il Sinaita nel sec. VII e condivisa nei tempi moderni dagli Assemani, Mai e Diekamp diede luogo all'attribuzione erronea del Florilegio a Giovanni di Cesarea, errore refutato definitivamente dal Draguet nel 1924 con la citazione di un testo in cui lo stesso Severo di Antiochia mette l'origine del « Philalethes » nel suo periodo costantinopolitano e quindi anteriore all'episcopato cesariense di Giovanni detto anche il Grammatico. Fu il Draguet a identificare il Florilegio cirilliano combattuto dal « « Philalethes » con quello contenuto nella versione siriaca del sopra citato codice Vaticano. D'altra parte E. Schwartz segnalò e recensì i tre codici greci che contengono i primi 230 capitoli del Florilegio mentre i capitoli 231-244 si conservano soltanto nella versione siriaca del ms. Vaticano. I tre codici greci — dai secoli XIII-XV — rappresentano la tradizione diretta ma bisogna tenere il debito conto della versione siriaca contenuta nel ms. Vaticano del sec. VIII e che quindi maneggia un testo greco molto antico. Perciò l'editore, che prende a base i mss greci Sinaitico e di S. Marco, segnala nell'apparato le differenze della versione siriaca e le concede la preferenza quando essa va corroborata dalla tradizione « collaterale », vale a dire dalla tradizione greca delle singole opere cirilliane contenute nel Florilegio.

Dopo tutte queste notizie stabilite nella prima parte segue il testo edito con esemplare bellezza anche tipografica. Invece della versione siriaca degli ultimi capitoli viene data la versione francese già pubblicata nel C S C O, vol. 134 e, in note, una retroversione greca. La versione siriaca fu del resto offerta tutta quanta nell'edizione già lodata del « Philalethes » fatta dallo stesso autore. Il magnifico libro si chiude con tre indici, analitico, biblico e di voci greche contenute nel Florilegio.

I. Ortiz de Urbina S. J.

Edward E. Malone, O. S. B., *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr.* The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity ed. Johannes Quasten No. 12, Washington 1950, 157 pages, price 2 dolls.

The author of this dissertation, whose subject is disclosed sufficiently by its title, was well prepared for his task by a thorough study of the books and articles that treat of it. He set out to collect what was written on this subject before beginning his work, which was, too, to be fully illustrated by abundant texts from the Fathers.

His starting point is the estimation in which the martyr was held in the primitive Christian community. He proves the antiquity

of the distinction between actual martyrdom and martyrdom of conscience that consisted in the desire to die for Christ, even when that desire was never fulfilled in act. This second type could take the place of the first and was indeed considered as the more essential element of martyrdom. It was soon applied to the life of the monk — martyr and monk were both true athletes of Christ, members of His army: both martyrdom and the monastic life were considered as the perfect fulfilment of baptism, as a new baptism.

The author does not bring much that is new into his book, but its merit lies rather in clearly proposing the problem, and in the combination and correlation of information drawn from so many sources, set out on a clearly analytical plan and furnished with a good bibliography and indexes. It might be objected that the author is often content merely to juxtapose the texts of the Fathers where they speak of martyrdom and the ascetic life, without analysing their connections. But he himself admits (p. VIII) that his study « is meant to be suggestive rather than exhaustive ».

One or two points need perhaps clarification. On p. 121 the author says « in ancient times monastic profession was considered a *mysterium* ». To what « ancient times » does he refer? In the footnote he quotes Pseudo-Dionysius and Theodore Studites, neither very ancient. For the Fathers who are really representative of Christian antiquity the monk is a perfect Christian, but his life does not differ essentially from that of the rest of Christians. The monastic life, too, is said to be a second baptism. Could that be, not so much because of its equivalence to martyrdom, but because it is a life of penance which according to St. Gregory Nazianzen, St. Ephrem, St. John Chrysostom and others, is the renewal of baptism?

T. Špidlík S. J.

Gregoire de Nysse, *La Vie de Moïse* ou *traité de la Perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de Jean Daniélou S. J., Agrégé de l'Université, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Deuxième Edition revue et augmentée du texte critique. Paris 1955, XXXV + 156 pages dont 134 doubles. = *Sources Chrétiennes* n. 1 bis.

« Le volume que nous publions aujourd'hui est (donc) autre chose qu'une simple réédition. D'une part nous publions le texte grec, établi d'après un certain nombre de manuscrits représentant les principales familles. Nous sommes ainsi assurés d'avoir un texte correct en attendant l'*editio maior* que nous a promise Werner Jaeger. En second lieu nous publions l'ouvrage dans son intégralité, alors que nous avions laissé de côté le résumé historique qui précède la contemplation spirituelle, craignant de rebuter le lecteur dans un volume qui inaugurait une collection destinée non seulement à four-

nir un instrument de travail aux spécialistes, mais aussi à faire connaître aux chrétiens les richesses de la patristique » (p. 1).

Je ne sais pourquoi j'ai dû relire cette phrase plusieurs fois pour me convaincre qu'il ne s'agissait pas d'une collection « destinée non seulement à faire connaître aux chrétiens les richesses de la patristique, mais aussi, avec le temps, à fournir un instrument de travail aux spécialistes ».

En tout cas, nous en sommes maintenant à ce second stade de développement. Pour mesurer la distance, il suffit de comparer le n. 1 au n. 1 bis. (Il y a déjà eu le n. 5 bis: le Diadoque du P. des Places). Il est heureux que le P. Daniélou « alors que tant de travaux le sollicitaient, n'ait pas pensé que les longues heures consacrées à préparer cette édition étaient vaines... » (p. II), en premier lieu pour l'éditeur. On croit sentir (p. XXXI sv.) qu'il lui en a coûté d'assumer « le labeur que demande la collation des manuscrits » (p. XXXI), et de devoir, après tant de peines et de renoncements, avertir qu'il n'a pas « la prétention » de donner un texte définitif, mais seulement de quoi nous faire attendre plus patiemment l'édition de Leyde. Pour ma part, je ne vois aucune raison d'impatience, même si Werner Jaeger prend largement le temps de collationner *tous* les manuscrits, et de corriger dix fois ses épreuves.

Les talents du P. Daniélou s'emploient plus utilement en d'autres travaux, moins arides. Non pas que celui-ci mérite une mauvaise note! Seulement une édition qui se dit provisoire rend d'avance provisoires — et donc caduques — presque toutes les observations que ferait le censeur. En tout cas celles-ci s'adresseraient moins au P. Daniélou qu'à W. Jaeger, qui les fera lui-même à son habituelle et magistrale manière.

Il ne reste que de petites choses à relever par la petite critique: 1) Pourquoi trop souvent (on dirait presque par un parti pris de grand seigneur?) la division des alinéas ne se correspond-elle pas du texte à la traduction? C'est nous imposer, à nous autres hellénistes titubants, un surcroît de fatigue. 2) Le P. D. a son système de traduction: repenser en français actuel la prose du cappadocien d'il y a 16 siècles. Mais le cappadocien est un styliste féru de tous les préceptes de la rhétorique, et la traduction nous déleste le plus possible de tous ces embarras. 3) *Sources chrétiennes* devraient avoir un spécialiste payé pour dépister les fautes d'accent dans ses textes grecs. Le vieux Migne promettait 25 centimes (d'il y a cent ans!) à qui en découvrirait une dans sa Patrologie... 4) Il y a aussi quelques inadvertances qui ne sont pas des fautes d'impression: vg. p. 62, n. 109 l. 3: *ληπτόν* confondu avec *λεπτόν* ; p. 81, n. 163, l. 2: *ἴεται* traduit par « il va ». Cfr. H. Estienne, *Thesaurus Graecae Linguae*, Edition de Paris 1841, vol. IV col. 555 B: *῞Ιεμαι* ... in codd. plerumque spiritu leni scribitur; quo factum est ut grammatici verbi *εἶμι* formam mediam fingerent *ἴεμαι*, cuius exempla producit H. St. s. *Εἶμι* vol. 3, p. 271, quae omnia sunt ad *ἵεμαι* referenda, restituto spiritu aspero ». Etc. 5) Pourquoi donc dans l'Index des auteurs

modernes, p. 144, a-t-on omis celui qui est à lui seul cité autant de fois que tous les autres ensemble? 6) M'est-il permis de me réjouir de lire sous la plume du P. Daniélou une phrase comme la suivante: «...il nous faudra une méditation attentive et une vue perçante pour discerner, au-delà de la lettre de l'histoire, de quels Chaldéens et de quels Egyptiens il faut nous éloigner et après avoir échappé à quelle captivité de Babylone nous atteindrons à la vie bienheureuse ».

I. HAUSHERR S. I.

A. CIAMPI, *Il beato Agostino Kažotić, O. P., vescovo di Zagabria e poi di Lucera* (c. 1260-1323). Roma, Officium Libri Catholici, 1956, pp. XIX-171, 18 tavole fuori testo.

Giudicando dal solo titolo, questo bel libro di Mons. Alfredo Ciampi, decano del Capitolo Cattedrale di Lucera presso Foggia, non avrebbe niente a che fare con l'Oriente cristiano. Per convincersi però del contrario, basta vedere — nell'Indice — p. es. i titoli: « La colonia saracena di Lucera »; « Lucera islamizzata »; « L'esodo dei cristiani »; « Lo sterminio dei Saraceni »; « Lucera, *Città di S. Maria*, ripopolata con nuovi abitanti »; « L'ingresso di Agostino in Lucera »; « La rinascita cristiana della città »; « Agostino aggredito e ferito dai Saraceni » (63-82). Inoltre, il Kažotić (Kažota = Casimiro o Casimirone; K-ić, figlio o discendente di C.) dovette essere trasferito dalla sua sede di Zagreb a quella di Lucera per il rancore implacabile del giovane re Carlo I (Caroberto), fondatore della dinastia degli Angioini di Ungheria (1301-1403), la quale già con lui stesso cominciò ad esercitare un influsso non meno considerevole di quello dei re Arpadiani sulla sorte dei Serbi, dei Bulgari, dei Valacchi (Romeni) e dei Ruteni (Ucraini). Non invano il titolo completo dei re di Ungheria suonava: « Rex, Hungariae (fino al 1102 e poi in più:), Dalmatiae et Croatiae (da 1102) Ramae (= Bosnia, dal 1137), Serviae (dal 1202), Galliciae et Lodomeriae (dal 1206), Cumaniae (dal 1236), Bulgariae (dal 1270) ». La ragione quindi non manca per parlare qui di questa biografia. Essa è degna di lode tanto riguardo al personaggio di cui illustra la vita ed i meriti, quanto per i criteri scientifici che segue, e soprattutto per lo spirito di imparzialità, carità e giustizia che non di rado scarseggia presso gli storici appartenenti a grandi nazioni quando parlano del passato di popoli più piccoli.

Questa biografia, presentata dal R.mo Maestro Generale O. P. e dal Ecc.mo Vescovo di Lucera, espone nella prima parte (1-63) la storia della vita privata e pubblica di fr. Agostino da Tragurio, O. P., vescovo di Zagreb (1303-1322), svoltasi nella Dalmazia, a Parigi, a Roma, nella Croazia e in Ungheria e durante l'esilio presso il papa Giovanni XXII ad Avignone (1318-1322). La parte seconda (63-138) ci trasporta a Lucera, nei domini di Carlo, duca di Calabria e vicerè di Napoli, figlio di Roberto d'Angiò, re di Sicilia e zio di Carlo I d'Ungheria.

Lì, sulla sede di Zagreb, un mare in piena procella, uno stato di difesa, di sofferenze e umiliazioni; qui, a Lucera, un porto relativamente tranquillo, un brevissimo ma assai efficace periodo di edificazione materiale e spirituale, una morte santa, seguita da gloria di miracoli e da un culto tenero, generoso, costante. Nell'Appendice (141-171) sono riprodotti 6 documenti sia pontifici sia lucerini, e due dissertazioni del Beato, scritte ad Avignone (sull'eresia, ecc., sulla povertà di Cristo ecc.); 18 tavole fuori testo illustrano le città di Zagreb, Trogir, Lucera, e le reliquie del Beato (Tavola prima: « Pellegrinaggio Croato, guidato da S. E. Luigi Stepinac, Arcivescovo di Zagabria, al Sepolcro del B. Agostino » — 1939). Mons. Ciampi, volendo dare una biografia critica possibilmente completa del grande vescovo lucerino, esaminò egli stesso ed utilizzò le fonti e la bibliografia riguardanti il periodo lucerino del vescovado di Agostino. Inoltre si procurò i risultati delle ricerche recenti fatte su Kažotić dagli storici croati M. Perojević e J. Buturac, dei quali — eccetto qua e là qualche inesattezza di minore importanza — si è servito bene. In tal maniera sono eliminati non pochi errori che si trovano presso i biografi anteriori del b. Agostino, specialmente nella Vita di lui, scritta da Jo. Tomco Marnavitio e riprodotta anche negli *Acta SS.*, Aug. Tom. 1, 290-307.

Agostino K., contemporaneo di Filippo il Bello e di Bonifacio VIII, fu confratello, figlio prediletto e collaboratore insigne di Nicolò Boccasino, grande Maestro Generale O. P., legato di Bonifacio VIII in Ungheria e poi papa Benedetto XI (1303-1304). Egli fu anche un contemporaneo di Dante Alighieri (1265-1321), e uno dei più fulgidi e perfetti esempi di quei Croati che nella contemplazione della « Veronica » edificarono tanto il grande Fiorentino (Parad. XXXI, 103-108). Per far risplendere di nuovo questo gran lume, i Croati hanno dato il loro contributo; i Lucerini pure. Adesso toccherebbe ai Domenicani di completare dapprima e poi condurre a termine queste iniziative per quanto concerne il loro ordine e la Chiesa Universale. Essi hanno con successo preparato la canonizzazione « in modo equipollente » di S. Margherita d'Ungheria (19 nov. 1943; AAS., 36, [1944], 33-40). Non si potrebbe fare lo stesso anche per il b. Agostino Kažotić? « Oggi più che mai abbiamo bisogno di raccomandarci a coloro che sono potenti presso Dio perchè hanno ricopiato in sè Gesù Cristo e di ottenere un benefico e potente patrocinio » (fr. Michele Browne, O. P., Maestro Generale, nella lettera di presentazione, p. VII).

S. Sakač S. J.

C. Andresen, *Logos und Nomos*. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30].

Celso, l'antagonista del cristianesimo e autore dell'« Alethes Logos », fu oggetto nel 1953 di erudite note sparse da Henry Chadwick al margine della versione inglese dell'opera di Origene « Contra Celsum ».

Lo studio dell'A., condotto con paziente diligenza e con notevole acume, aggiunge nuova chiarezza e profondità alla conoscenza di Celso. La ricerca è stata fatta in tutti i settori. Un primo esame restituisce a Celso alcuni testi finora attribuiti al suo avversario. Più interessante ancora mi pare lo sforzo di trovare unità e coerenza nel pensiero del filosofo anticristiano. Vi sono in lui apparenti contraddizioni — p. es. quanto all'ammissione dei miracoli — che però si potrebbero conciliare tenendo conto del criterio storico anzichè teorico che Celso applica alla sua polemica. Celso è sotto l'influsso del platonismo medio e prende ugualmente dal monismo storico e dal dualismo platonico (pag. 106). Questa valutazione generale mi sembra indovinata.

Tenendo conto che Celso attacca il cristianesimo con argomenti tolti dalla filosofia e teologia della storia, l'A. illustra con commenti e confronti molto utili i concetti di C. sul Vero Logos e sul Nomos. Il cristianesimo sarebbe, secondo lui, una depravazione storica del Logos coltivato dai Greci, un ramo selvaggio dello spirito ellenico. Il cristianesimo privato dal Logos perchè privo di inizi storici e di luce ragionevole, sarebbe una religione incolta, composta di « idioti », un monoteismo da contadini.

Il concetto del Nomos sarebbe per Celso quello delle usanze caratteristiche dei popoli, ivi comprese le pratiche religiose. Egli quindi accusa i cristiani di voler sciogliere ogni altro Nomos popolare per soppiantarlo con quello suo. Così gli Ebrei si ribellarono contro le usanze egiziane e i Cristiani contro quelle giudaiche. Del resto il Nomos cristiano è clandestino e non è stato suggellato dall'approvazione del popolo.

A. pensa che Celso ha preso da Giustino la concezione storica della sua apologetica pagana in contrasto con gli altri scrittori anticristiani che muovono i loro attacchi dal campo filosofico. Celso però, pur avendo imparato la problematica dal cristiano Giustino, risponde da autentico greco. Egli sarebbe perciò il primo filosofo della storia nel campo ellenico, affermazione importantissima che mi sembra molto probabile ma che meriterebbe di essere ulteriormente confermata.

L'A. procede con ordine e ha uno stile generalmente chiaro. Non sono però riuscito a capire bene la sua spiegazione sul « Nomos Basileus » di Pindaro presso Celso (pag. 199). La ricca bibliografia ha diverse lacune che l'A. potrà completare mediante J. Quasten, *Patrology*, II Utrecht Antwerp 1953, pp. 56-57, da lui non citato.

I. Ortiz de Urbina S. J.

Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. F. Aubier, Edition Montaigne, Paris, 1956, Collection « Théologie », n. 34, 288 p., prix 1200 frs.

Il y a dix-sept siècles, — entre 252, 256 —, Origène mourait; mais cet anniversaire est passé inaperçu. La valeur de l'œuvre du grand Alexandrin acquiert pourtant, de jour en jour, une nouvelle

importance et, malgré les multiples travaux qui lui ont été consacrés, cette œuvre n'a pas encore été totalement approfondie... si elle l'est jamais!

Les auteurs modernes, — remarquons-le avec satisfaction —, ne s'attachent plus à découvrir dans l'Origène, un philosophe rationaliste ou un avant-coureur prématuré d'un système de théologie scolastique, en justifiant ou condamnant ses expressions les plus audacieuses... Au contraire, ils prennent goût à l'interprétation allégorique de l'Ecriture et commencent, à juste titre, à l'apprécier en son œuvre ascétique et mystique, œuvre complexe dont la richesse de la pensée et de l'expression se joint à la difficulté du texte.

Henri Crouzel, dans son étude, a judicieusement choisi une idée centrale, chère aux écrivains de l'antiquité chrétienne, celle de l'Image de Dieu. Ce thème a déjà été étudié chez Irénée, Clément, Athanase, Grégoire de Nysse, mais non chez Origène, quoiqu'il touche à tous les aspects de sa personnalité, de son exégèse, de sa spiritualité, de sa théologie. A la suite de chapitres préliminaires sur la tradition héllénique, juive et chrétienne concernant les divers concepts de l'image, parenté et ressemblance des créatures à Dieu, l'auteur divise en deux parties cette étude: le Christ, Image de Dieu, et l'histoire de la participation de l'homme à l'Image de Dieu. Dans cette seconde partie, le dogme est, par une heureuse méthode, uni aux principes de la vie spirituelle et la suit dans son développement dynamique: de la purification (libération du péché) à l'accroissement de la vie de grâce par l'imitation de Dieu et du Christ, pour aboutir, par la contemplation transformante et l'action de l'Esprit-Saint, à l'achèvement final dans l'unité parfaite avec Dieu.

L'auteur base son exposé sur de nombreux textes, traduits en beau français, pour autant que je puis en juger, et, par un heureux procédé, réserve aux notes les questions discutées, si bien que cette étude, rigoureusement scientifique pourtant, se lit avec la même facilité qu'un simple livre de lecture spirituelle. A partir des chapitres d'introduction restés schématiques et secs, l'auteur se laisse emporter par la chaleur et l'amour du sujet traité.

THOMAS ŠPIDLÍK S. J.

Liturgica

Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3 Slavicus Glagoliticus. Tomus II: *Uvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení.* Vydal Josef KURZ. Nakladat. Českoslov. Akad. Věd. Praha 1955, XXIV+322 str. Cena 28 Kčs.

Unter allen altkirchenslavischen Denkmälern ragt besonders das sog. glagolitische *Evangeliarium Assemani* hervor. Es enthält die liturgischen Evangelienlesungen nach dem byz.-slav. Ritus und einen liturgischen mit dem Monat September beginnenden Kalender des

byz.-slav. Kirchenjahres. Der Sprache nach gibt es ein ziemlich treues Abbild des ersten slavischen Evangeliariums, welches vom hl. Konstantinus-Cyrillus vor seiner Abreise nach Gross-Mähren im J. 863 in Konstantinopel aus dem Griechischen übersetzt wurde. Das *Ev. Ass.* wurde irgendwo in Mazedonien, vermutlich während der Regierung des Zaren Samuel († 1114), von einer älteren Vorlage abgeschrieben. Diese mazedonische Abschrift kam, — ebenso wie einige andere alte glagolit.Handschriften (Psalt. Sinait., Euchol. Sinait., die sog. Kiever-Blätter) —, man weiss noch nicht auf welchen Wegen und unter welchen Umständen, nach Palästina. Dort kaufte sie im J. 1736 der damalige Präfekt der Bibl. Vaticana, Erzb. Jos. Sim. Assemani, von gewissen gr.-slav. Mönchen für sich. Nach seinem Tode (1768) wurde sie von seinem Bruder Steph. Ev. Assemani der Vaticana verkauft und erhielt später von A. Mai die Signatur « Slav. III ». Von den Slavisten aber wird dieser wertvolle Kodex « Vaticanus vel Assemanianus per antonomasiam » genannt (Jos. VAJS, *Prolegomena* zum I. Band der Ausgabe, S. V.).

Der « Assemanianus » wurde schon im vorigen Jahrhundert zweimal herausgegeben, und zwar von den gelehrten kroatischen Glagoliten, Kanonikern der Kollegiatskirche S. Girolamo degli Illirici in Rom, Fr. Rački und Ivan Črnčić: von Rački (unter linguistischer Mitwirkung des jungen V. Jagić) in der ursprünglichen glagolitischen Schrift, Zagreb 1865; von Črnčić in der kroat.-lat. Transkription, Rom 1878. Da aber diese beiden Ausgaben den wissenschaftlichen Ansprüchen der stets fortschreitenden Slavistik nicht mehr entsprachen, entschlossen sich nach dem ersten Weltkrieg der Prager Un.-Prof. Dr. Jos. Vajs und der damalige Gymnasialprof. Dr. Jos. Kurz eine neue auf vier Bände berechnete und von allen Seiten hin den kostbaren Kodex beleuchtende Ausgabe zu besorgen. Vajs sollte vor allem seine paläographischen, liturgischen und scripturistischen Eigenschaften ins Auge fassen, Kurz aber insbesondere seine sprachliche Bedeutung erforschen und eine genaue cyrillische Transliteration durchführen. Als Frucht dieser einsichtsvollen Zusammenarbeit erschien im J. 1929 in Prag, « sumptibus Acad. Scient. et Artium Bohemicae », der prächtige erste Band mit den gelehrten, lateinisch abgefassten « Prolegomena » des Prof. Vajs und dem phototypischen Abdruck des ganzen Kodex (*Evangeliarium Assemani.* Codex Vaticanus 3. Slavicus Glagoliticus. Editio phototypica cum prolegomenis, textu litteris cyrillicis transcripto, analysi, annotationibus palaeographicis, variis lectionibus, glossario. Tomus I: *Prolegomena, Tabulae.* Ediderunt Dr. Jos. VAJS, univers. Carolinae professor, Dr. Jos. KURZ, gymnasii professor...). Nun, nach 26 Jahren, folgte ihm der zweite Band.

Dieser zweite Teil der neuen Ausgabe des « Assemanianus » umfasst eine Einleitung (VII-XVII), zwei Verzeichnisse der im Kodex enthaltenen (XVIII-XXII) und nicht enthaltenen (XXIII) Evangelienperikopen; die cyrillische mit tschech. Fussnoten versehene Transliteration des Textes (1-332). In seiner tschechisch geschriebenen Ein-

leitung behandelt der Herausgeber die folgenden Gegenstände: 1) die Bedeutung des *Ev. Ass.*, die Notwendigkeit seiner Transkription ins Cyrillische, die Unzulänglichkeiten der früheren Ausgaben (VII-IX); 2) die Entstehungsgeschichte dieses von ihm angefertigten Bandes und die bei der Wiedergabe des Textes und bei den Anmerkungen von ihm angewandten Kriterien (X-XIV); 3) die im Texte zitierten Psalmen-Bruchstücke und ihr Verhältnis zum Psalt. Sinaiticum (XV-XVI); 4) Danksagungen (XVI-XVII). Die cyr. Transkription des glagolit. Textes ist so geschickt durchgeführt, abgedruckt und in den Anmerkungen erläutert, die jeweiligen cyr. Zuschriften (zwei sogar in der « bosnischen » Cyrilliza) so genau angegeben, dass man das konkrete äussere Aussehen der einzelnen Seiten, — die wechselnde Grösse der Schrift, die Farbe der Inizialen, die Verteilung des Textes in eine oder zwei Spalten, usw. — wie im Spiegel schaut. Man muss sich fragen, ob es überhaupt möglich wäre diesen etwa neun Jahrhunderte alten Kodex auf eine noch handlichere Weise herauszugeben.

Am Schluss der Einleitung (XVI) drückt der Herausgeber seine Hoffnung aus, dass diese von ihm hergestellte Ausgabe den Slavisten wie auch den Forschern der verwandten Wissenszweige schon in der jetzigen Gestalt den Gebrauch des « Assemanianus » erleichtern werde. Wer dieses hervorragende Hilfsmittel in die Hand nimmt und es nach den angegebenen Winken zu gebräuchen versucht, wird ihm ohne Zweifel volle Zustimmung und dankbare Anerkennung zollen. Prof. Kurz hat an dieser Ausgabe fast 30 Jahre gearbeitet und sich bemüht, alle Rätsel der von Vajs besorgten photographischen Aufnahmen zu entziffern. Er war dreimal in Rom, um die im Laufe der Arbeit entstandenen Zweifel durch die Besichtigung des Kodex selbst zu beseitigen, zog nach Bedürfnis die bedeutendsten Prager Slavisten — Vajs, Havránek, Rypka, Trávníček, Salač, Vašica, Mátl — zu Rate, wurde von dem *Slavischen Institut* und der *Nar. Rada Badatelská* reichlich unterstützt, von der Bibl. . Vaticana begünstigt, — kein Wunder also, dass er eine wahre Muster-Ausgabe zustande brachte!

Es bleibt noch zu wünschen, dass es dem tüchtigen Herausgeber gelinge auch die zwei folgenden Bände zu veröffentlichen, von denen der dritte die näheren Erklärungen des Textes, die Varianten und einen vollen *Index verborum* samt ihren phraseologischen Belegen enthalten, der vierte hingegen eine zusammenfassende Monographie des ganzen « Assemanianus » bieten soll: eine geschichtliche Darstellung seiner Schicksale, eine Würdigung seiner Graphik, der Sprache, des Evangelientextes, seine Einreihung unter die verwandten slav. und nichtslav. Denkmäler, usw.

Nach sieben Jahren wird die ganze slavische Welt das elfhundertjährige Jubiläum der gesegneten Ankunft der hl. Cyrillus und Methodius bei den Slaven feierlich begehen (863-1963). Alle Ehre den tschechischen Slavisten, wenn bis dahin alle im *Evangeliarium Assemani* verborgenen Schätze zum Nutzen der Wissenschaft und zur Ehre der zwei grossen Thessalonizenser an den Tag gelegt werden.

S. SAKAČ S. J.

Historica

Dumbarton Oaks Papers (numbers nine and ten); Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1956: IX+316 pages, 116 plates: price 10 dolls.

L'éloge n'est plus à faire de la présentation de cette Revue, qui s'est classée d'emblée parmi les mieux documentées et les plus luxueusement éditées des Revues byzantines.

Le numero IX, X, qui offre un contenu particulièrement riche, est dédié à la mémoire d'A. A. Vasiliev.

M.lle SIRARPIÉ DER NERSESSIAN présente (pp. 3-12) une courte biographie, qui cite opportunément quelques extraits d'une autobiographie écrite sous le nom de « Préface » le 2 décembre 1940 par le Maître regretté. Suit (pp. 13-21) une bibliographie impressionnante des 20 ouvrages, 89 notes ou articles, 79 recensions ou « obituaries » publiés dans des revues russes, américaines, allemandes, belges, tchèques, françaises, italiennes, etc.... entre 1900 et 1955.

Parmi ces ouvrages, « l'Histoire de l'Empire Byzantin », paru d'abord en fascicules et en langue russe de 1917 à 1925, fut considérablement augmenté et corrigé par les éditions successives en langue anglaise 1928-1929 et 1952, française 1932, turque (Ier volume seulement) 1943, espagnole 1946, grecque 1954-1955.

Cette simple énumération montre le prestige universel d'A. A. Vasiliev. Né à St. Pétersbourg le 22 septembre / 7 octobre 1867, il y commença ses études d'arabe à l'Université Impériale sous la direction du Baron von Rosen, qui l'aiguilla vers le byzantinisme et lui fit faire la connaissance de Vasilievsky. Un voyage en 1902 en Arabie et au mont Sinaï fut pour lui un enchantement. Notons, comme il l'avoue lui même, que les voyages et la musique, où il se montrait un vrai virtuose, occupèrent une grande partie de sa vie.

Professeur à l'Université de Dorpat de 1904 à 1912, à l'Institut Pédagogique de Saint Pétersbourg de 1912 à 1922, à l'Université de la même ville de 1917 à 1925, une rencontre à Paris en 1924 avec Rostovtzeff changea son cadre d'activités professionnelles.

Nommé à l'Université de Wisconsin, à la place de son ami qui quittait Madison pour New-Haven, A. A. Vasiliev considéra son installation aux États-Unis comme un « vrai miracle, et l'histoire la plus merveilleuse de sa vie ». Il resta à Madison jusqu'en 1944.

Puis Dumbarton Oaks l'accueillit comme « Senior Scholar » de 1944 à 1948, et « Scholar Emeritus » de 1949 à sa mort.

Sa participation au Congrès Byzantin de Salonique en avril 1953, aux côtés de son ami M. Grégoire, revêtit le caractère d'une « apothéose », selon le mot du Professeur Zakythinos, mais le fatigua extrêmement.

Peu après son retour en Amérique, il mourut, dans la nuit du 29 au 30 mai 1953, comme le remarque M.lle S. Der Nersessian « pour

le 500e anniversaire de la chute de cet Empire » auquel il avait consacré son entière vie d'études.

Tous ceux qui ont eu l'avantage d'approcher A. A. Vasiliev gardent le souvenir d'un « gentilhomme des Lettres », un des membres les plus marquants de cette aristocratie intellectuelle, qui avec K. Krumbacher, Ch. Diehl, L. Bréhier, G. Millet, Th. Whittemore, pour ne parler que des morts, remit en honneur les « Etudes Byzantines » au XXe siècle.

Ses livres sur « Byzance et les Arabes: 'La Dynastie d'Amorium (820-867)'; 'The Russian Attack on Constantinople in 860'; 'The Goths in the Crimea' et surtout son: 'Justin the First' ainsi que ses articles sur l'Histoire de Trébizonde, qu'il aurait aimé transformer en volume, feront longtemps autorité. Les Orientalistes lui seront reconnaissante d'avoir, avec J. Kratchkovsky, édité et traduit en français « l'Histoire de Yahya-ibn-Sa'so d'Antioche, continuateur de Sa'id Ibn-Bitriq ».

Qu'il nous soit permis de relever, que sa profonde amitié lui faisant un devoir de participer aux « Miscellanea G. De Jerphanion », il avait honoré cette Revue d'un article sur « L'entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688 » O. C. P. XIII (1947) pp. 355-368.

Le même numéro de Dumbarton Oaks (pp. 24-27) publie un article inédit d'A.A. Vasiliev sur « *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II* (*A.D. 721*)». Il l'avait écrit avant son départ en Europe en avril 1953. M. Marius Canard a eu l'obligeance de le revoir pour l'impression. Rien ne saurait mieux montrer que ces dernières pages denses et claires la persistante maîtrise d'A. A. Vasiliev, aussi érudit byzantiniste que fin humaniste et arabisant de grande classe.

« *Les Aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin, à l'époque des guerres bulgaro-byzantines* » traduites et commentées par Marius Canard (pp. 50-72), ne manquent pas d'analogie avec le recueil des « Mille et une nuits ». Dans ce récit, composé par un Cadi irakien de la seconde moitié du Xe siècle, Muhassîn At-Tanükhî, et inséré dans son recueil de « contes de soirées », intitulé: « Al-Faradj Ba'd Ash-Shidda – La délivrance après l'angoisse », M. Canard verrait volontiers (p. 71) « un conte d'origine orientale, transféré dans un cadre historique bulgaro-byzantin ». On y retrouverait peut-être une transposition des aventures de Justinien II chez les Khazars et chez les Bulgares, en tout cas une allusion certaine à la paix signée pendant l'hiver 815-816 entre Omurtag, successeur de Krum, et Léon V l'Arménien (p. 70).

Avec la profondeur et l'ampleur de vue qu'on lui connaît F. Dvornik analyse « *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia* » (pp. 73-122). Il était admis que la IIIe Rome (Kiev, puis Moscou) avait reçu beaucoup de la IIe (Constantinople-Tsargrad), mais il fallait la patiente érudition et la claire exposition de F. Dvornik pour débrouiller l'écheveau compliqué des influences byzantines sur la législation civile et canonique, la littérature et la politique du Grand-Duché de

Kiev. On lira avec profit ce qui concerne la traduction en slavon du « Nomocanon des 14 Titres », composé probablement sous Héraclius par un auteur anonyme (pp. 79-89), et de l'Ecloga et du Procheiron (pp. 89-91). Pour plus de détails l'auteur renvoie à l'article, peu connu en Occident, de Th. Saturnik dans les « Rozpravy » de l'Académie tchèque (Classe Ie nº 64 Prague [1922] pp. 15 sq).

Il est intéressant de suivre le cheminement des idées de Byzance, grâce surtout aux prélats d'origine byzantine (p. 96). Vladimir cependant simplifiera la législation existant à Constantinople et créera un tribunal composé de juges ecclésiastiques et civils pour les causes concernant les deux pouvoirs (p. 99). La décision de Vladimir de confier la surveillance des poids et mesures aux évêques découle peut-être de la novelle CXXVIII de Justinien, qui stipulait que l'étalon des poids et mesures devait être gardé dans les églises des villes (pp. 99). Les idées politiques d'Hilarion (pp. 102-106) métropolite de Kiev au milieu du XIe siècle doivent retenir l'attention des slavisants. Son fameux traité sur « la Loi et la Grâce » trace l'idéal du prince chrétien et compare Vladimir à Constantin (pp. 103-104).

L'auteur mentionne ensuite certains textes de Luc appelé Židjata, (vers 1050), du moine Jakov (vers 1072), et montre comment Cyrille de Turov (vers 1180) s'inspira pour ses conceptions politiques du roman byzantin de Barlaam et Joasaph (pp. 106-108). Une des anthologies byzantines du XIIe siècle, connue sous le nom de « *Μήλισσα* » (Pčela) fut traduite en vieux slavon et exerça une grande influence (pp. 108-109). Mais ce fut surtout un prélat grec, Nicéphore, nommé en 1104 métropolite de Kiev par le Patriarche de Constantinople, qui, par sa lettre au grand-duc de Kiev, Vladimir II Monomaque (1113-1125), ouvrit pour l'avenir de la Russie des voies nouvelles. Petit-fils par sa mère de l'empereur byzantin Constantin Monomaque, Vladimir II était capable de comprendre la splendeur de l'idéal monarchique, que Nicéphore avait puisé à la fois dans Platon et dans l'Ecriture Sainte. Le « Poučenje », que Vladimir laissa à ses fils en guise de testament, prouve que le prince avait parfaitement assimilé les instructions du prélat (pp. 112-114).

Dans le livre de J. Vernadsky sur la « Kievan Russia » (New Haven, 1948) on trouvera d'utiles compléments sur l'organisation politique de cette époque.

F. Dvornik termine son remarquable article en rappelant l'éloge funêbre que l'auteur de la « Chronique Laurentienne » consacre au prince de Souzdal-Vladimir, André Bogoljoubski, assassiné en 1175 par des seigneurs mécontents de son autoritarisme.

Si la part du clergé dans les cérémonies d'intronisation des nouveaux souverains est en Russie comme à Byzance moins importante que dans les monarchies occidentales (pp. 118-120) on peut cependant conclure avec F. Dvornik que les idées philosophiques et théologiques byzantines du droit divin des princes, fortement combattues par les traditions démocratiques des « věces » dans l'Etat de Kiev, renaîtront plus fortes après la domination mongole, et informeront les théories

absolutistes et césaro-papistes des Princes moscovites, les grands « rassembleurs de la terre russe » (p. 121).

Romilly J. H. Jenkins et Cyril A. Mango en quelques pages très denses (pp. 125-140) étudient « *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius* ». Ils la placent entre le 12 avril et le 31 décembre 864 (p. 130). Cette homélie fournit de précieux renseignements sur l'iconographie de l'époque.

Egon Wellesz apporte une précieuse contribution à l'étude de l'hymne « *Akathistos* » (pp. 141-174) avec sa transposition en notes musicales (pp. 163, 167-174) d'après le Codex Ashburnham (Florence Laur. L. 64)

C'est aussi à la liturgie byzantine que s'attache Oliver Strunk. Ses pages sur « *The Byzantine Office at Hagia Sophia* » (pp. 175-202), richement illustrées par des reproductions de manuscrits byzantins, ouvrent des aperçus nouveaux sur la prière chantée à Constantinople et dans les monastères de l'Athos.

Les archéologues trouveront beaucoup à glaner dans l'article magnifiquement illustré d'Ernst H. Kantorowicz sur « *The Baptism of the Apostles* » (pp. 203-251), mais liturgistes et exégètes refuseront absolument d'admettre l'assimilation du lavement des pieds des Apôtres, le « Mandatum », à un vrai baptême (p. 223).

Tous les amateurs d'art byzantin attacheront une particulière importance à l'article de Paul A. Underwood « *First Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute 1952-1954* (pp. 254-288). Un plan de restauration de la « Parecclesion » de Kariye Camii avait été décidé, le 18 juin 1951, par l'auteur avec la collaboration de M.E.J.W. Hawkins, assistant directeur du travail des fouilles du Byzantine Institute, et l'approbation de M. Muzaffer Ramazanoglou, alors conservateur de Musée de Sainte Sophie, et du directeur général des Musées de Turquie. En 1951, les travaux se concentrèrent sur la moitié sud de l'arc du « Bêma » et amenèrent la découverte d'une fresque représentant « le Christ ressuscitant la Fille de Jaïre ». Ils reprirent le 14 mai 1952, avec l'aide de M. Murray Pease et Carrol Wales, auxquels se joignirent en 1953 M. Laurence Majewski et Constantin Causis, et en 1954 M. Charles Tauss.

Il faut préciser que le Parecclesion de l'église de Notre-Sauveur du Monastère de Chora (maintenant Kariye Camii) est parallèle au côté sud de l'église. Son entrée principale est à l'ouest de l'exonarthex. C'est Théodore Metochites qui au début du XIVe siècle fit ajouter le Parecclesion et l'exonarthex.

La travée occidentale est constituée par une coupole sur pendentifs la travée orientale, couverte par une voûte, précède le bêma, qui consiste en un arc et une abside semicirculaire (p. 257).

Dans la conque de l'abside, on a découvert une splendide « Anastasis »; dans la moitié nord de l'arc du bêma « Le Christ ressuscitant le fils de la veuve de Naïm », faisant face à « La Résurrection de la

fille de Jaïre ». Au sommet de l'arc un médaillon représente l'Archange S. Michel.

Au sommet de la coupole, un médaillon représente la Vierge et l'Enfant. Il est entouré par douze anges, chacun placé au-dessus d'une fenêtre. M. P. A. Underwood décrit chacune de ces peintures (pp. 264-288) en donnant toutes les précisions pour les couleurs, car les illustrations, splendides, sont en noir.

On remarquera la somptuosité du vêtement des douze anges de la coupole, dont chacun est revêtu d'une chlamyde et d'une tunique de couleur différente (pp. 283-285). Ils se détachent sur des fonds alternativement noir et jaune, sauf le nº 3, qui est gris-clair et le nº 7 qui est noir alors que la symétrie aurait exigé qu'*il* fut jaune. Mais cette dissymétrie ajoute encore à la variété (pp. 286-287).

Trois appendices d'une valeur non négligeable terminent ce magnifique volume: Paul A. Underwood dans ses « *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul* – 1954 » reprend les conclusions de Heisenberg « Die alten Mosaiken derApostelkirche und der Hagia Sophia » dans *Ξένια*, Hommage International à l'Université National de Grèce Athènes, 1912, pp. 139-140. Les médaillons des deux chambres situées à l'angle Sud-Ovest, et dont la restauration est en cours depuis 1950, doivent, remonter à Justin II (565-578). Ils avaient été remplacés par des croix à l'époque iconoclaste (pp. 293). Rien n'autorise à modifier la date du XIVe siècle pour les mosaïques de Kariye Camii (Chora) p. 295. L'auteur résume les travaux effectués à Fetiye Camii « Pammakaristos » (pp. 298-299) et Zeyrek Camii « Pantocrator » (pp. 299-300).

Glanville Downey présente quelques réflexions sur « *The Church of All Saints* (*Church of St. Theophano*) *near the Church of the Holy Apostles at Constantinople* » bâtie par Léon VI en mémoire de sa première épouse, Théophano. L'autorité ecclésiastique changea le nom de Théophano en celui de « Tous les Saints ». L'auteur croit que Théophano mourut le 10 novembre 893 et que la construction de l'église commença en 894.

Enfin un écrit posthume d'A. A. Vasiliev expose des « *Notes on some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century* » pp. 306-316, ces notes dans lesquelles, comme l'écrit M. Canard, « le maître analysait avec sa minutie et son acribie coutumières les informations fournies par les sources notamment hagiographiques » achèvent heureusement ce volume dédié à A. A. Vasiliev.

Paul Goubert S. I.

Vasyl Kosarenko-Kosarevitch, *Die Moskauer Sphinx. Mythos und Macht in den Vorstellungen über Osteuropa*. Verlag Eremiten-Presse, Stierstadt im Taunus 1955, Seiten 238.

Kosarenko, der schon seit dem ersten Weltkrieg im politischen Leben der Ukraine eine Rolle gespielt hat, legt im vorliegenden Bu-

che das Ergebnis jahrzehntelanger Studien und Forschungen vor (S. 3). Er sucht das wahre und echte Bild des Ostens freizulegen durch Tilgung « seiner russenmythischen und sowjetmythischen Übermalung und Verfälschung » (3). Er meint, es sei irreführend, von « Russland », « Russen » und « russisch » oder von « Sowjetunion », « Sowjetmenschen » und « sowjetisch » im Sinne einer Ganzheit des Landes und der Einheitlichkeit des Volkes zu sprechen (5). Er ersetzt daher die Ausdrücke « Russen », « Russland », « russisch » durch « Moskowiter », « Moskowien » oder « Moskowiterreich », « moskowitisch ». Für die Zeit vor dem Entstehen des Moskowiterreiches nennt er dessen Einwohner « Russkije », das betreffende Eigenschaftswort « russkisch » (4).

Kosarenko legt uns den Grundriss einer von ihm einheitlich gesehenen Geschichte der Ukraine vor und handelt, vom entferntesten Ursprung, vom Werden und Vergehen des Kyjiwer-Rusj-Reiches. Er zeigt das Bestreben der « Moskowiter » und aller Anhänger des « panmoskowitischen Messianismus » (65-78), Moskau anstelle Kyjiws als drittes und letztes Rom zu setzen, und das seit der Zeit der Tatareneinfälle, d. h. angefangen mit Andrej Jurjewitsch, vor allem aber seit Peter I., die hinzielten auf « Auslöschung der Eigenständigkeit des ruthenisch-ukrainischen Südens und seine Einschmelzung in den russko-moskowitischen Norden » (72). In dieser Tendenz Moskaus sieht Kosarenko « einen der wichtigsten Schlüssel zur Enträtselung der Moskauer Sphinx Europa gegenüber » (72). Er zieht daraus den Schluss, dass zur Befreiung der unterdrückten Minderheiten, vor allem der Ukrainer, und zur Aufhebung einer ständigen latenten Bedrohung der Menschheit die « Ganzheit » des Moskowiterreiches ein für alle Mal beseitigt werden müsse.

Eindringlich warnt Kosarenko vor den üblichen Fehlurteilen über « Russland », die zum grossen Teil daher rühren, dass man den Osten mit eigenen westlichen Maßstäben misst, dass man insbesondere « im Sinne der russenmythischen Irrlehren die Moskowiter den Ukrainern gleichsetzt, die ersteren als das grösste Slavenvolk betrachtet und ihre turanischen Wesenszüge auf alle anderen Völker im einstigen russischen und jetzigen sowjetischen Reiche ausdehnt » (10). In der Ethnologie, in der Geschichte und in der literarischen Entwicklung der Ukraine und des Moskowiterreiches sucht und findet Kosarenko seine durchaus nicht in allem stichhaltigen Beweise. (Was er insbesondere über die Vorgeschichte der Ukraine, den Ursprung ihres Namens und des Namens Kyjiw, was er gegen die Normannentheorie vorbringt, bleibt sehr fragwürdig. Auf S. 34 übersetzt er « Prudentii episcopi Annales Bertiniani » mit « Annalen des weisen Bischof Bertinian !) Alles dient ihm zur Aufdeckung, zur Entlarvung vieler um Russland gewobener Mythen. Und er zeigt in der Tat, dass « die Sphinx » in Wirklichkeit gar nicht so rätselhaft ist, dass sich ihr Geheimnis sehr wohl entschleiern lässt.

Man kann natürlich dem Ukrainer seine nationale, vaterländische Überzeugung nicht verargen. Dazu kommt, dass weder das

Moskowiterreich der Vergangenheit noch auch die heutige moskowitische Räterepublik ein angestammtes oder erworbenes ewiges Recht besitzt, alle übrigen Völkerschaften der Sowjetunion zu beherrschen. Kosarenko zeigt sehr gut, dass es sich da viel mehr um Unrecht und Missverdienst handelt als um Recht.

Gleichwohl ist Kosarenkos Standpunkt nur einer. In seiner Schau kommt nicht zur Geltung, dass die Ukraine ja durch die Jahrhunderte nicht selbständig und politisch unabhängig geblieben ist, und dass anderseits Russland tatsächlich seit Jahrhunderten eine politische und auch in mancher Hinsicht literarische Einheit bildet. Gewiss, Skovoroda (merkwürdigerweise wird dieser von K. gar nicht erwähnt) und Gogol waren Ukrainer; aber der Verfasser selbst muss zugeben (vgl. S. 99; auch 116: « ...der grosse Ukrainer Hohol... wurde zum ' Russen ' ' Gogolj ' »), dass sie nicht nur durch die Wahl der russischen Sprache, sondern auch ideologisch mit der russischen Literatur verbunden sind.

Es ist zu bedauern, dass der Verfasser fast nie genaue Zitate bringt, sondern gewöhnlich auf ganze Bücher nur im allgemeinen verweist. Dies macht eine Kontrolle fast unmöglich und erschwert die Auseinandersetzung mit ihm. Sein gelegentlich geäussertes Urteil über die Beeinflussung des Christentums durch persisches Religionsgut wie durch das Griechentum und insbesondere den Platonismus (24-25) ist nicht nur synkretistisch ungenau, sondern vom christlichen Standpunkt aus unannehmbar. Überhaupt ist der alleinige Maßstab Kosarenkos der politische. Daher kommt es, dass er in der Beurteilung mancher Autoren, die zutiefst religiös beurteilt werden müssen, wie z. B. eines Dostoevskij oder Berdjaev oder auch eines Čaadaev oder Solov'ev (im Kapitel über die literarische Entwicklung S. 89 ff.), trotz Aufdeckung gewisser psychologischer Feinheiten an der Oberfläche bleibt und ungerecht wirkt. Sein Urteil über Kirche und « Orthodoxie » in der Ukraine und Moskowien (z. B. 73; 126) berücksichtigt nur den nationalen Faktor und ist daher einseitig. Da er beim Urteilen das religiöse Moment vernachlässigt, verwundert uns nicht seine Meinung, Sozialismus und Kommunismus seien nicht in sich, sondern nur in ihrer moskowitisch-sowjetischen Entstellung zerstörerisch und verwerflich.

Kosarenko zählt eine ganze Reihe von Autoren auf — der Verfasser der Rezension ist sich nicht im klaren, ob er der dort angeführte « Schultz » sein soll —, die er « russenmythisch umnebelte ' Ostexperten ' » nennt (204). Ihnen erscheine die Aufrechterhaltung « Russlands » wichtiger als die Sorge um das wirksamste Mittel, die nichtmoskowitische Umwelt vom Albdruck der Vernichtung zu erlösen. Eine solche Behauptung ist jedoch in Anwendung auf die einzelnen genannten Autoren sehr verschieden wahr oder auch in einigen Fällen direkt falsch. Immerhin kann man aus Kosarenkos Buch manches lernen; und für wirklich unterschiedslos sowjetrusslandbegeisterte Schriftsteller oder Forscher sollte es als notwendiges Korrektiv dienen.

B. Schultze S. J.

Emanuel SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1955, XII + 419 Seiten, Brosch. DM 26. —, Lw. DM 29,60.

Aus einem kurzen Vorwort von Pitirim A. Sorokin (von der Harvard Universität) (VII-VIII) und der Einleitung des Verfassers (1-13) erfahren wir das Notwendige über Ziel und Gang der vorliegenden Untersuchung. Wichtig für die Beurteilung des Verfassers und seines Werkes scheint uns die Feststellung, dass er sich « auf dem Boden des geschichtsphilosophischen Idealismus » befindet und dass er « eine geisteshistorische, nicht aber religionssoziologische oder gar religionsgeschichtliche Untersuchung angestrebt » hat (5). Er stützt sich bezüglich Russland vor allem auf Nikolaj Berdjaev und Karl Nötzel (9-10), will — wie übrigens auch Berdjaev von sich sagt — mehr Probleme stellen als sie lösen (11). Teile der Schrift sind an der Universität Chicago als Doktor-Dissertation vorgelegt worden (12).

Man könnte den Titel des Buches genauer wiedergeben mit « Russlands Messianismus in seinem Verhältnis zu anderen Formen des orientalischen Messianismus ». Sarkisyanz verfolgt nämlich im ersten Teil (« Russische Weltanschauungen ») (14-222) den russischen Messianismus durch die Jahrhunderte, erörtert seine verschiedenen Aspekte, löst ihn gleichsam in seine mannigfaltigen Bestandteile auf und zeigt mit grosser Klarheit die Entwicklung, die in absteigender Linie verläuft. « Mit aller Deutlichkeit tritt dabei hervor, wo und in welcher Form diese chiliastischen Weltanschauungen den Bolschewisten und ihrer Lehre den Boden bereitet haben » (VII). Im zweiten Teil (« Kommunismus und orientalische Staatsideale ») (223-406) beschäftigt sich S. mit den messianistischen Ideen im Islam (223-307), mit dem hinduistischen (308-326) und buddhistischen (327-391) Messianismus. Er vermag dabei grossenteils nur Parallelen und Berührungspunkte mit dem russischen Messianismus aufzuweisen, gelegentlich auch Abhängigkeiten.

Was dem Verfasser wohl als Ziel seiner ganzen Untersuchung vor Augen stand, die Entlarvung des falschen, entstellten und verkrüppelten sowjetischen Messianismus, sowie Klarheit darüber, dass auch der Islam, besonders der modernistische, keinen Schutzwall gegen den Bolschewismus bildet, ist dann vor allem in den beiden letzten Kapiteln des zweiten Teiles zusammengefasst (392-406). Sarkisyanz fragt sich, was nun nach Stalin kommen soll; er stellt eine Erstarrung, Verbügerlichung durch den Marxismus, ja Selbstauflösung des russischen Messianismus fest und eine Wandlung im weltanschaulichen Verhältnis Russlands zu Asien. Russlands geistige Antriebskräfte sind versiegt; das Endergebnis ist Verspiesserung (— die es auch ausserhalb Russlands gibt — 405; vgl. 153). « Die tiefsten Schicksalsfragen der historischen Wendestunde... zu lösen war Russland nicht vergönnt » (406).

Um nicht gezwungen zu sein, « eine Beschreibung von Begriffsrahmen » zu geben, « die ihrer ursprünglichen Inhalte längst entleert sind » (8), hat S. « nicht die hergebrachte analytische, sondern die synthetische » Methode angewandt (9). In der Tat überzeugt bereits ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis von der Reichhaltigkeit und Weite der versuchten Synthese:

Im ersten Teil kommen zur Sprache « Integralismus » und « Ganzheitlichkeit » als russisches Geistesideal, die Revolutionsideologien der russischen Intelligenz als Sozialgnosis und Sozialsoteriologien, das altrussische Volksideal der Prawda bis zu seiner Auflösung, das traditionelle Streben Russlands nach Verklärung und Vergeistigung des Empirischen selbst im Materialismus. Die Vorstellung vom verborgenen wahren Kaiser und der verborgenen rechtgläubigen Stadt Kitež wird aufgewiesen als Hintergrund der Revolution. S. verfolgt die Linie vom « Russisch-Orthodoxen » Ideal der Verkirchlichung des Staates zur marxistischen Vorstellung vom Absterben des Staates. Einige weitere Kapitel beschäftigen sich mit der Altgläubigkeit und den auf sie zurückgehenden Sekten, sowie mit der Altgläubigkeit und russischem Chiliasmus als Ausgangsatmosphäre des Bolschewismus. In einem eigenen Kapitel wird die Sobornost'-Idee der russischen « Orthodoxie » in ihrem Zusammenhang mit der russischen Revolution untersucht. Eine analoge Bewegung durchzieht die folgenden Kapitel: vom Leidenscharisma der russischen « Orthodoxie » zum Proletariermythos, von der apokalyptischen Weltabgewandtheit des russischen Christentums zur Revolution, vom inneren Widerspruch des Petersburger Systems zur Dialektik russischer Revolutionsideologien, vom gegen den Westen gerichteten russischen Messianismus zum Bolschewismus. Den Abschluss des ersten Teiles bilden die Kapitel: Der universalistische Anspruch des russischen Messianismus; und: Hintergründe von Russlands Wendung zu Asien im russischen Denken der Vergangenheit.

Im zweiten Teil — der insbesondere die Neuheit der Synthese des Verfassers ausmacht — werden zuerst im Islam sein Chiliasmus und sein Staatsideal untersucht, sein Asketismus und die eschatologische Weltabgewandtheit im Ur-Islam, sodann die Idee vom Gottmensch und der Auflehnung gegen die bestehende Ordnung, ferner das Erlösungsstreben, das Charisma des Leidens, die Idee der Verkirchlichung des Staates in der Zwölfer-Schia — und das alles im Hinblick auf die sozialrevolutionären Folgen dieser Ideologien. Besondere Aufmerksamkeit wird auch den Mahdi-Erwartungen im Islam des zwanzigsten Jahrhunderts geschenkt, seiner möglichen Konvergenz zum Lenin-Mythos, und dem Sendungsbewusstsein des modernistischen Islam in seiner Empfänglichkeit für den Bolschewismus. Eine interessante Parallele zeigt der javanische Chiliasmus als ideologischer Hintergrund der indonesischen Revolution. Über hinduistischen Messianismus wird nur in einem einzigen Kapitel berichtet, während der buddhistische Messianismus Burmas in seinem Zusammenhang mit der burmanischen Revolution ausführlicher zur Spra-

che kommt. Den Abschluss bilden zwei Kapitel, eins über den lamaistischen Messianismus und seine politischen Wirkungen, ein zweites über Russland und den lamaistischen Messianismus.

Aufs Ganze gesehen ist die vorliegende Untersuchung sehr sachlich und zuverlässig. Ihr Verfasser urteilt mit grosser Behutsamkeit, vereinfacht nicht die dargelegten Ideologien, sondern zeigt ihre innere Dialektik und ihre Verschlungenheit. Eine umfangreiche Bibliographie ist verarbeitet. Anderseits aber ist die Lesung des Buches, wenigstens stellenweise, nicht leicht, da zahlreiche Zeugnisse aneinandergereiht sind und der Satzbau mit häufigen Einschüben und Verweisen nicht selten kompliziert wirkt, so dass der Leser dem Gedankengang nur mühsam folgen kann. Doch nimmt man dies bei einem Werk so reicher Dokumentation und ernster Forschung in Kauf.

Gewiss hängt es mit der mehr geisteshistorisch als religionsgeschichtlich, mehr politisch als religiös orientierten Art des Verfassers zusammen, wenn er keinerlei Definition oder Klärung der Begriffe vorausschickt, die seiner Untersuchung zugrunde liegen. Unseres Erachtens wäre es notwendig gewesen, eingangs die ursprünglich und wesentlich religiösen Begriffe des Messianismus und Chiliasmus nicht nur zu erklären und genauer zu präzisieren, sondern auch voneinander abzugrenzen. S. scheint beide Ausdrücke ganz im gleichen Sinn zu gebrauchen. (Vielleicht ist Seite 149, Anm. 114 eine Entschuldigung dieses Mangels versucht, die aber kaum stichhaltig sein dürfte.) Es bleibt unklar, was S. selbst als erstrebenswertes Ideal des Messianismus ansieht. Weil er dem Religiösen im Messianismus weniger Aufmerksamkeit schenkt, erscheint der Abfall vom Ideal mehr als eine Auflösung, ein Absterben, nicht so sehr als Entchristlichung, Säkularisierung oder Verweltlichung, obschon gelegentlich auch ausgezeichnete Hinweise auf die Entgottung, die mit der Auflösung des Messianismus verbunden sind, gegeben werden (so z. B. über den Ursprung des russischen Gotteshasses: 48 f.; 123). Der Messianismus wird von S. in seine einzelnen Aspekte aufgelöst und wird weder in seinem Ausgangspunkt noch in seinem Endpunkt noch auf seinem Höhepunkt als etwas Ganzes gezeigt. Der russische Messianismus hat doch in seinem Ausgangspunkt etwas Einheitliches; und dies liegt in seiner Rückverbindung mit dem Christentum. Gewiss ist der russische Messianismus in jenem Endpunkt, in dem S. ihn vor allem betrachtet, in Auflösung begriffen, bildet aber doch immer noch eine gewisse Ganzheit, zwar keine organische — weil die Verbindung mit dem Religiösen gänzlich abgebrochen ist —, aber doch eine zusammengeflickte, aus Bruchstücken zusammengesetzte willkürliche Einheit. Würde S. das religiöse Wesenselement des Messianismus gebührend einschätzen, dann könnte er am Schluss seines Werkes nicht schreiben: « Im Narodnitschestwo der frühen 1870er Jahre hatte der russische Geist seinen Höhepunkt erreicht. Mit Dostoevskij hat er die tiefsten Schicksalsfragen der historischen Wendestunde gestellt » (406). Mag auch der russische religiöse Messianismus mit Dostoevskij auf seinen Höhepunkt gelangt sein, so liegt unseres

Erachtens der Grund dafür nicht im Narodnitschestwo, das ja schon einen Abfall vom eigentlich religiösen, christlichen Messianismus, schon eine Verweltlichung bedeutet. Und ist der russische Messianismus in Solov'ev etwa wieder von seiner Höhe herabgesunken? Oder aber ist der eigentliche Vollender des russischen Messianismus gerade Vladimir Solov'ev?

Unsere Studie *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950 wird von S. nur einmal nebenbei erwähnt (135), hätte ihm aber manches ergänzende Material liefern können, nicht nur für die religiöse, sondern auch für die religiös-politische Bedeutung des Papsttums im russischen Messianismus. So könnte man mit Recht fragen, ob in der von russischen Denkern behaupteten " Polarität Russland-Europa als Polarität des russischen Christentums zur gottlosen Revolution Europas " die einzigen wirksamen Faktoren (174) angegeben sind.

Wenn wir nun im einzelnen einige Punkte kritisieren, so soll zugleich betont werden, dass das Negative reichlich durch die zum Teil schon hervorgehobenen Vorzüge des Werkes aufgewogen wird.

Leider fehlen im Personenregister manche Namen zitierter Autoren (N. Losskij, N. Gorodeckaja, Wetter u. a. mehr), was umso mehr Wunder nimmt, als das Buch mit einer ausserordentlich grossen Genauigkeit ausgearbeitet und vom Verlag bestens ausgestattet worden ist. — Fedotov wird (33) «führender Orthodoxer Theologe» genannt; er war Kirchengeschichtler. — Karsavin, der Philosoph der All-Einheit, kann kaum als *konservativer* «Orthodoxer Theologe» (35) angesehen werden. — Seite 35-36 wird, im Gegensatz zur « russisch-orthodoxen » Auffassung, fälschlich behauptet, im römischen Katholizismus sei das empirische Leben etwas Wertloses, weil Vergängliches. — S. 47 äussert sich S. zu apodiktisch über den russischen, sowohl monarchischen wie sowjetischen Konservatismus (Russland sei innenpolitisch der konservativste Staat der Erde, insofern in ihm weniger als irgendwo sonst etwas geändert werden dürfe!). — Seite 65 ist die Rede vom « römisch-katholischen Ideal einer zum Staate werdenden Kirche » im Gegensatz zu Dostoevskij; wir betonen, dass es ein solches römisch-katholisches Ideal nicht gibt; es existiert nur in der Vorstellung der Gegner des Katholizismus. — Der Archimandrit Theodor ist nicht, wie (67) behauptet wird, aus der Kirche ausgetreten, sondern er hat nur auf seinen Ordens- und Priesterstand verzichtet. — Über Berdjaevs anarchistisch-messianistisches Ideal vom Staate hätte S. (vgl. 71; 59) mit Nutzen etwas ausführlicher handeln können. — Zur Erklärung der Sobornost'-Idee (107 ff.) hätte darauf hingewiesen werden müssen, dass Sobornost' weder etymologisch noch geschichtlich *unmittelbar* etwas mit « Gemeinsamkeit der Erlösung » noch mit « Erlebnis der Einheit allen Lebens » zu tun hat. — Das Seite 109, Anm. 23 zitierte Buch von O(tec) P. Florinskij (muss heissen Florenskij) hat den Titel « Stolp i utverždenie istiny » (nicht « Stolp pravdy »). — Was S. Seite 118, Anm. 86 behauptet, dass nämlich in der Volksreligiosität die Mutter Erde als Mutterschoss der sich in

die Hölle herniederlassenden Gottesmutter empfunden worden sei, vor allem aber dass eine solche Vorstellung in begrifflicher Verbindung mit der Idee der Sobornost' als gemeinsamem Urquell und Rückkehrpunkt alles Seins gestanden habe, wird sich wohl schwer beweisen lassen. — Seite 119 wird behauptet, Florovskij (Puti russkago bogoslovija, 486) habe hingewiesen auf die Affinität der dionysisch-tellurischen Ekstase mit dem Sobornost'-Erlebnis; Florovskij spricht von « dämonischer Dublette », nicht von Affinität. — Seite 119, Anm. 92 muss darauf hingewiesen werden, dass die « Vorstellung des Thomas von Aquin, wie sich die Seligen im Paradiese an den Qualen der Verdammten der Hölle weiden », eine Berdjaevsche Entstellung ist. — Übertrieben scheint uns die Behauptung, die Leidensfähigkeit stelle Russlands wahre Stärke dar; sie habe seinen Triumphzug von der Wolga bis zur Spree ermöglicht (132). — Zwar ist Leont'ev wiederholt und auch lange auf dem Berge Athos gewesen; doch wurde er dort nicht Mönch, wie Seite 140 behauptet wird. — Sehr richtig stellt S. fest, dass Herzens (und der Narodniki) Glaube, die russische Revolution werde eine Ausnahme machen und nicht im Spiessertum enden (150; vgl. 167 und 176), sein verhängnisvoller Irrtum war. Man sieht nicht recht, weshalb der Verfasser trotzdem eine gewisse Begeisterung für Herzen bekundet (150; 167) und — wie schon gesagt — der Meinung ist, im Narodnitschestwo habe der russische Geist seinen Höhepunkt erreicht (406).

Wir verdanken E. Sarkisyanz nicht nur eine für die Forschung nützliche weitausholende Synthese, sondern die Vertiefung und Erhärtung bereits gewonnener oder auch neuer Erkenntnisse, z. B. dass Russland den Marxismus in besonderer Weise verarbeitet und die verschiedensten Ideologien nicht nur von aussen übernommen, sondern nach eigenen Kriterien ausgewählt, aufgenommen und umgebildet hat. Ausgezeichnet sind die Feststellungen, dass zwischen den einzelnen auch einander widersprechenden Ideologien ein dialektisches Verhältnis besteht und wie sich dies geistesgeschichtlich äussert (z. B. Antiokzidentalismus und Revolution: 175; Internationalismus und Nationalismus: 190, Anm. 27). Sarkisyanz vermittelt uns brauchbare und sowohl theoretisch wie praktisch nützliche Erkenntnisse.

B. Schultze S. J.

A History of the Crusades, Vol. I *The First Hundred Years*, ed. Marshall W. Baldwin; xxvi + 694 pages including Note on Transliteration and Nomenclature, Gazetteer and Note on Maps and general Index; University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1955. Price 12 dolls.

This is the first of 5 vols. designed to treat exhaustively of the history of the Crusades, taken in the widest sense — that is, both words taken in the widest sense, history to include the background of political thought and social conditions, Crusades to cover all wars

against the infidel motivated by religion whether in and about Palestine or not.

The 19 chapters of this vol. are the work of 15 writers, 3 English, 1 French, 1 Canadian and 10 American. That the Americans predominate is natural because the whole project is American. A foreword gives its origin, how it arose from the ' ambition which the late Professor Dana C. Munro long nurtured to write a complete history of the Crusades '. His death prevented him from fulfilling his desire, but he had sown a seed which would bear fruit. The war, the death of Munro's successor Prof. John LaMonte, ill health on the part of other enthusiastic supporters — all these causes and others besides delayed the carrying out of plans carefully laid, but finally this first vol. has seen the light and the others, already partly prepared, will, it is hoped, soon follow.

The first 6 chapters give the general situation in Europe and the Near East before the start of the First Crusade. Chap. 1 describes the social conditions of Europe; chap. 2 the relations between Christian and Arab; chaps. 3-5 the situation in the Arab-Turkish world; and chap. 6 the Byzantine Empire. The beginning of the First Crusade and its course occupy the next 4 chapters. Chap. 11 recounts the history of the ' Crusade of 1101 ' (not usually called a crusade — it is not included in the common phrase ' Four Crusades '). 3 chapters then follow up the story of the Latin States founded by the Crusaders. Then comes the Second Crusade and the subsequent history (in 5 chaps.) till the fall of Jerusalem in 1189.

This very brief summary of the chapter-contents gives some idea of the wide scope of this volume and the proportions allotted to the different events and their consequences. Each chapter is provided with a summary bibliography in the form of a long footnote, but rarely are there any more footnotes accompanying the text. The chapters, therefore, are the conclusions arrived at by the authors after close study of their subjects. No other method was really possible which would not have resulted in lengthening each section into a whole book with pages half-filled with references.

The cutting up of the general subject into so many divisions leads inevitably to a certain amount of repetition in the accounts, but that has been reduced as much as possible by the organization of the editor, who clearly not only defined for each author his own field but informed him of the scope of the articles entrusted to others, and the writers loyally tried not to repeat what had been recounted before or at least, if some reference was necessary, to limit it to the bare essentials.

A note of transliteration and nomenclature at the beginning and a gazetteer and index at the end of the volume indicate the completeness of the plan and the thoroughness of its execution. 3 illustrations and 14 maps (8 of them, however, on 3 pages) help the reader to follow the text, but more maps would be an advantage, or the same map repeated, e. g. that of p. 80 (which actually goes with the general

chap. on the Caliphate and the Arab States) with chap. 9, or the top one of p. 342 with chap. 15 — or perhaps better still, a folding map on a larger scale that would open clear of the book. This last case envisages reading the book at a table or desk, but because of its size and weight it will be read there in any case.

No detailed history of the Crusades is easy reading and this book is no exception. For, apart from the difficulty of retaining the names of people and places in the mind, there were so many small States which changed hands with an astounding rapidity, so many tribes, families and personalities with alternating feuds and friendships, that the picture is never steady. So the reader must be prepared to go slowly and to study rather than peruse the matter put before him. The authors, however, have assisted him as much as they could. They have a clear picture in their own minds which they express in short sentences and simple words, and they recount the facts with an understanding and sympathy for the mentality of that day.

The get-up of this volume — paper, print, maps, binding etc. — is excellent, though there seems to be a printing error towards the bottom of p. 199 where a line or some words have perhaps fallen out.

J. Gill, S. J.

Basilius Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis* (=Analecta OSBM,, series II, sectio I, volumen VII), Ed. PP. Basiliani, Piazza Madonna dei Monti 3, Roma 1956, pp. 136.

« Historiam eparchiae Mukačoviensis legenti statim quaestio venit, cur ipse episcopatus, etsi adhuc anno 1646 S. Unionem acceperit, nonnisi anno 1771 canonice erectus sit ». Ad istam quaestionem responsum dare, est scopus praesentis dissertationis, quam auctor anno 1947 ad obtinendum gradum doctoris in Romano pontificio atheneo de Propaganda fide praesentavit et nunc demum publici iuris fecit.

« Erectione canonica », quam in Hungaria « canonisationem » appellabant, finitae et compositae sunt saeculares controversiae de statu iuridico eparchiae Mukačoviensis, quae medio saeculo XVIII in discrimen adduxerunt ipsam Unionem. In prima parte auctor praebet conspectum historicum volens demonstrare eparchiam Mukačoviensem ante Unionem cum Ecclesia catholica et primo post Unionem tempore independentem exstitisse. Sed origo eius obscura et deficientia documentorum fundationalium S. Sedi suaserunt a. 1689 solum Vicarium Apostolicum — independentem tamen — ibidem nominare. Episcopus latinus Agriensis, cuius territorium fere coincidit cum eparchia Mukačoviensi, ab isto tempore semper magis magisque sese in negotia Unitorum ingerebat, et res eousque pervenit ut episcopum Mukačoviensem pro suo dumtaxat rituali vicario declararet, exigendo ab eo iuramentum fidelitatis et concedendo illi facultates necessarias pro suo

lubitu. Primus qui tale iuramentum nuncupavit fuit Gennadius Byzancij anno 1716. Contra istum statum iuridicum qui omnimodam submissionem et humiliationem episcopi orientalis prae se ferabat, paulatim inter Unitos oppositio exorta est, quae culmen attigit medio saeculo XVIII inter episcopum Agriensem Carolum Eszterházy et episcopum Mukačoviensem Michaele Manuelem Olšavskyj. Hic emancipationem completam ab episcopo latino prosequebatur et Romae et Vindobonae apud curiam imperialem. Dum curia Romana valde caute procedebat et potius episcopo Agriensi favebat, imperatrix Maria Theresia decise Unitos protegebat et a Summo Pontifice erectionem episcopatus independentis efflagitabat. Post diuturnas vicissitudines, tandem anno 1771 Clemens Papa XIV per bullam « Eximia Regalium » episcopatum Mukačoviensem independentem canonice erexit.

Controversiam inter episcopos Agriensem et Mukačoviensem de qua in secunda parte, et negotiationes de erigendo episcopatu de quibus in tertia parte, auctor optime exposuit, nisus praesertim documentis, ex parte nondum editis, Archivorum Romanorum. Sine dubio ad ferendum iudicium aequum et decisivum debuit consulere etiam archivum episcopatus Agriensis in Hungaria, id quod illi tamen, data iniquitate temporum, non licuit. In appendice affert in extenso tria documenta magni momenti quidem (Documentum Unionis Užhorodensis anni 1652, Bullam erectionis canonicae ep. Mukačoviensis, et Nominationem Joannis Bradač in episcopum neoerectae eparchiae), sed quae iam pluries et etiam recenter critice edita sunt. Maioris utilitatis fuisset publicatio quorundam documentorum ineditorum.

Prima pars videtur esse minus praecisa. Hic non propriis investigationibus, sed compendio illorum quae ab aliis prolata sunt contentus est. Neque in publicando opere illa respexit (nisi in bibliographia), quae post annum 1947 circa periodum « Unionis Užhorodensis » investigata et publici iuris facta sunt (Ex. gr. M. LACKO, *Unio Užhorodensis*, Romae 1955). Ex noviter inventis documentis potuisset melius exponere discussiones quae occasione confirmationis Petri Parthenii Petrovič (et non Rostošynskyj!) de existentia iuridica eparchiae Mukačoviensis iam tunc motae sunt. Curia Romana quaestionem tunc potius insolutam reliquit. Minus recta est etiam ista affirmatio auctoris: « Tandem sub finem anni 1660 Parthenius in sede sua traditionali, in monasterio scilicet Mukačoviensi, fuit installatus ». Hoc accidit solummodo anno 1664.

In ceteris notanda sunt aliqua menda realia, ex. gr. nomen episcopi Fogarasiensis non est Joh. Ignatius Klein, sed Joh. Innocentius Klein (p. 65), et deinde plura menda contra bonam latinitatem ex. gr. « tribus slavici » (p. 13), « contra duplicem et personalem iuramentum » (p. 122) etc.

Initio operis praemissa est copiosa bibliographia, quae demonstrat auctorem hausisse ex primariis fontibus, ex libris slavicis et hungaricis. Tamen plura inibi citantur, quae vix aliquam relationem cum themate videntur habere ex. gr. Goetz, Robenek, Szulincsák, vel valde generalia sunt, ut Révay Nagy Lexikona etc.

Lectio istius operis valde commendatur omnibus qui labori unionistico se dedunt. In modo agendi episcoporum Agriensium invenient exemplum qualis non debet esse methodus unionistica. Historia ipsa demonstravit, quam exaggeratae fuerint rationes Agriensium contra erectionem eparchiae Mukačoviensis prolatae. Postquam enim erecta est, omnes controversiae cessarunt, pro bono praesertim fidelium neoerectae eparchiae Mukačoviensis.

M. LACKO S. J.

Acta S. Congregationis de Propaganda fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia, Vol. V. 1769-1862. Collegit et adnotationibus illustravit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM, Sumptibus Curiae Generalis Ordinis Basiliani. Piazza Madonna dei Monti 3, Roma 1955, pp. XII+293, Pretium 2100 Lit. 4 doll.

Hoc quinto volumine R. P. Athanasius Welykyj OSBM perfecit publicationem Actorum S. Congr. de Prop. fide. Licet ultimum « actum » recensitum sit anni 1843, tamen in subtitulo editor apposuit annum 1862, ut significaret se explorasse omnia acta usque ad hunc annum, nihil autem de sua materia invenisse. Annus autem 1862 pro studio rerum Orientalium Romae magni est momenti. Tunc enim instituta fuit specialis sectio S. Congr. de Prop. fide nuncupata « pro negotiis ritus orientalis », cuius acta in archivo speciali reposita, nunc in S. Congregatione pro Ecclesia Orientali conservantur. In praesenti volumine auctor cum sua consueta diligentia secutus est eandem methodum ac in voluminibus praecedentibus (cfr. OCP XX 1954, 207-208) illustrando singula acta notis historicis et biographicis, et locupletando volumen indicibus et elenchis, cura R. P. Hlib Kinach OSBM compilatis. Hoc ultimum volumen actorum editor dedicavit memoriae R. P. Platonidis Petri Filas OSBM (1864-1930) primi post reformationem Dobromylensem sui Ordinis protoarchimandritae, promotori studiorum sacrorum inter iuvenes alumnos suae curae concreditos.

Sic brevi spatio trium annorum (1953-1955) prae manibus sunt omnia acta, seu breve registrum illorum negotiorum quae Metropoles Kioviensem et Haliciensem (usque ad a. 1862) spectant, et historiae cultores non debent ipsi iterum atque iterum volumina archivi manibus volvere. Secundum intentionem editorum mox in lucem proditura sunt etiam documenta his actis correspondentia.

M. LACKO S. J.

Kilian LECHNER, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner.* Dissertazione per la Laurea presso la Ludwig-Maximilian Universität a Monaco di Baviera. 137 p.

L'Autore si propone di seguire gli sviluppi dell'uso e del significato di Ἕλλην e βάρβαρος presso gli scrittori bizantini; nel modo in cui essi si servirono di questi due appellativi, si rispecchia un aspetto importante dell'evoluzione e del mondo spirituale di Bisanzio.

Usato all'inizio per indicare l'appartenenza etnico-nazionale, l'appellativo Ἕλλην, dopo l'apertura di orizzonti creata dalle conquiste di Alessandro, viene esteso a chiunque ha accettato la lingua, la cultura, le divinità dell'antica Ellade. La conquista romana gli toglie quell'accento di preminenza politico-statale di cui godeva nel mondo greco; esso rimane però ancora come espressione di una superiorità culturale, filosofica e religiosa di cui veniva dichiarato privo il barbaro.

L'avvento del cristianesimo provoca nuovi contrasti; il mondo colto tra i pagani diede del « barbaro » ai seguaci della nuova religione mentre, fra questi ultimi, i migliori si chiesero a lungo quanto e che cosa potessero conservare di questa cultura ellenica così ricca di umana bellezza ed insieme così permeata di paganesimo e di corruzione. Tutto il V secolo è sotto il segno di questa crisi che si rispecchia nella cautela con cui si fa uso della voce Ἕλλην, nelle distinzioni e nelle restrizioni che le si aggiungono in apposizione. In seguito a questo contrasto insito nelle cose, non meno che all'influenza presso gli scrittori cristiani della S. Scrittura, Ἕλλην acquista nei sec. V e VI un significato essenzialmente religioso e serve ad indicare coloro che in opposizione a cristiani e giudei, non meno che ai barbari, vivono nell'orbita della cultura greca e del suo sincretismo filosofico-religioso. La politica religiosa di Giustiniano ed il predominio della letteratura monastica fecero più tardi di Ἕλλην un dispregiativo sinonimo di pagano. Eccezion fatta per il Porfirogenito, tale ne rimane il significato fino al sec. XI, allorchè lo studio dei classici conduce ad una rivalutazione dell'antico nome che diviene, sotto molti riguardi, sinonimo di persona colta. Nei secoli successivi anche la coscienza politica subisce profonde trasformazioni; la tradizione statale di Roma e del suo impero svanisce progressivamente ed i bizantini si sentono più direttamente legati a quella terra, la Grecia, a cui li riconduce l'origine della loro cultura. Il paganesimo di Gemisto Pletone è l'espressione estrema di questo ritorno.

Nella seconda parte l'A. tratta dell'appellativo *βάρβαρος*, concetto in realtà negativo e che pertanto va definito in rapporto al suo opposto; così in altrettanti paragrafi l'A. tratta dell'opposizione politico-statale: Romano e barbaro, di quella culturale: Ἕλλην e barbaro, di quella religiosa: cristiano e barbaro; dell'opposizione infine nei riguardi dei valori umani semplicemente: l'uomo ed il barbaro.

Lo studio del Lechner, di carattere sostanzialmente filologico, è condotto con chiarezza e sulla base di numerose citazioni. Vi manca tuttavia a nostro giudizio, quella visione sintetica ed il chiaroscuro che un «Weltbild», come promesso dall'A., richiedeva; l'immagine manca di rilievo perchè tra i molti elementi raccolti dall'A. non si vede quali rappresentino un fattore decisivo e quali no; ciò vale sopratutto per la seconda parte. Tra i diversi e contrastanti atteggiamenti ereditati dall'antichità o dettatigli dal cristianesimo quale fu quello che il bizantino adottò nei confronti del barbaro? A quale di essi si ispirò effettivamente la sua politica o la sua sintesi spirituale?

domande decisive queste per definire il reale « Weltbild » dei bizantini, ed alle quali si desidererebbe una risposta più approfondita.

Analogamente, anche nella prima parte ci sembra che i sec. XI-XV non siano stati trattati abbastanza nel dettaglio. Psellos, presso cui Ἕλλην torna improvvisamente ad essere l'antico titolo di vanto, ed il movimento umanistico cui egli diede l'avvio andavano messi più in rilievo. Così anche alcuni fattori di evoluzione cui l'A. accenna; tra questi specialmente le controversie in campo ecclesiastico non meno che politico le quali hanno grandemente contribuito a mettere in primo piano nella coscienza dei bizantini la grecità della loro cultura e della loro tradizione ecclesiastica. In questi due elementi essi riconobbero i caratteri della loro individualità nazionale, il fulcro spirituale che avrebbe loro permesso di sopravvivere dopo la catastrofe. Più che una evasione dalla triste realtà politica, il loro umanesimo era una presa di coscienza in profondità, maturata nella lotta su due fronti, contro il barbaro e contro gli occidentali, cui erano stati costretti dalla fine del sec. XI.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

Christian COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (Gouvernement Général de l'Algérie, Service des Antiquités), Arts et Métiers Graphiques, Paris 1955. 359 pages de texte; 4 appendices; 2 " indices "; 23 cartes, schémas et tableaux; 12 planches.

La mort accidentelle de M. Ch. Courtois le 7 août 1956 a causé à tous les byzantinistes une émotion profonde. Ce jeune savant (il n'avait que 44 ans) s'était conquis une place de choix parmi les médiévistes.

Ses communications ou ses rapports aux Congrès d'Études Byzantines de Paris, Bruxelles, Palerme, Salonique, Istanbul, aux Congrès d'Études Médiévales de Spolète avaient été très remarqués. Outre ses qualités humaines de franchise et de cordialité, de dévouement total à ses étudiants et à ses collègues, on appréciait dans ce brillant professeur de l'Université d'Alger une vaste érudition au service d'une intelligence vive et lucide, et d'une curiosité toujours en éveil. D'année en année, sa maîtrise se manifestait davantage.

Dans un article retentissant de la « Revue Historique » 1945, pp. 97-122, 193-226, Ch. Courtois avait essayé de montrer que « Jusqu'à la conquête almohade, c'est à dire jusque vers 1160, les communautés chrétiennes n'avaient pas été aussi négligeables qu'on l'admettait généralement ». Dans les « Vandales et l'Afrique » Ch. Courtois brosse une synthèse de la « Préhistoire » et de l'Histoire des Vandales, Hasdings et Silings, jusqu'à la conquête africaine, avec un exposé savoureux et probablement trop indulgent sur « Vandales et Vandalisme » (pp. 58-64). Sur les rapports de Byzance et l'Afrique vandale, Ch. Courtois apporte sinon des interprétations nouvelles, du moins d'opportunes clarifications.

D'après lui les « Ostrogoths mis à part — et seulement en ce qui touche à leur politique sicilienne — les Vandales n'ont rencontré après 429, d'autre adversaire que l'Empire », l'Empire romain d'Occident, certes, mais aussi l'Empire romain d'Orient, même avant 476. L'auteur donne (p. 198) des aperçus curieux sur la diplomatie singulièrement habile de Genséric. Il rappelle qu'Aspar fut accusé de collusion avec Genséric. De même, « dans la paix qu'il fait avec Léon, en 473, Théodoric le Louche s'engage-t-il à combattre les ennemis de l'Empire, à l'exception des Vandales » (p. 198 n. 3).

L'auteur discute avec sagacité les témoignages de Procope sur les dispositions de Marcien envers l'Afrique, et les préparatifs de Majorien (p. 199). C'est après la prise de Rome par Genséric (455) et la détention d'Eudoxie et de ses deux filles, que les relations se tendirent entre Vandales et Byzantins. « Marcien ne pouvant tolérer sans mot dire l'offense infligée à la famille impériale » (p. 200). Mais ce n'est qu'en 461 qu'Eudoxie et sa seconde fille Placidie furent relâchées, contre l'acceptation du mariage d'Huniric avec Eudocie, la fille aînée d'Eudoxie.

Les expéditions de Basiliscus en 468 et d'Héraclius d'Edesse et de Marsos l'Isaurien en 470 sont bien analysées en se servant des textes de Théophane plutôt que de ceux de Procope (pp. 203-204). Dans son livre sur « Genséric Roi des Vandales » (p. 216), E. F. Gautier suppose que Genséric aurait « tendu inconsciemment à ressusciter la vieille Carthage, reine des mers ». Ch. Courtois ne le pense pas: le royaume vandale n'est pas « un empire à base commerciale ». Suivent quelques ingénieux aperçus sur la flotte vandale et la flotte byzantine (pp. 206-209). La question des rapports entre l'église arienne et l'église catholique (pp. 223-230), appellerait bien des réserves. Les persécutions ariennes, que l'auteur semble minimiser (pp. 289-310), sont pourtant parmi les principales causes de l'intervention et du succès de Justinien.

Présenté en Sorbonne comme thèse de Doctorat es Lettres, cet ouvrage solidement documenté, bien écrit et magnifiquement édité et illustré, est enrichi par quatre appendices et deux « indices », « historicus » et « geographicus », qui le rendent d'un maniement plus aisé. Il apporte à l'histoire de l'Afrique du Nord une contribution des plus importantes.

Avec le livre désormais classique de Ch. Diehl sur « l'Afrique byzantine », il s'impose à l'attention de tous les spécialistes de l'Afrique romaine et byzantine.

P. GOUBERT S. J.

Pierre RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient* (= Cahiers de l'Afrique et l'Asie, IV), Editions J. Peyronnet, Paris 1955, 304 pages, 4 cartes, 8 pages hors texte avec illustrations. 1.300 fr.

Ce livre n'est pas un manuel qui offrirait une description minutieuse des diverses Eglises orientales, avec statistiques et diagrammes. C'est un livre tel que l'Auteur aurait désiré lire lorsque, il y a vingt-

cinq ans se rendant dans le monde arabo-turc, il y trouva des communautés chrétiennes catholiques, orthodoxes, monophysites, nestoriennes et protestantes, émergeant comme des îlots dans la mer de l'Islam qui les entourait de toutes parts.

C'est une explication de nature sociologique à la lumière de l'histoire ancienne et contemporaine qu'offre l'Auteur perspicace, de façon claire pour autant qu'une diversité aussi complexe de rites, de nations et de religions le permet. Il apprécie sainement l'effort des chrétiens et nuance charitablement le despotisme musulman. L'idéal pour lui serait une communauté de vie, bien équilibrée, islamo-chrétienne, au-delà des particularismes, dans chacun des Etats qui ont été créés dans cette partie du monde, surtout après la première guerre mondiale. L'auteur est optimiste; espérons que l'avenir lui donne raison.

Quatre parties divisent son livre: un aperçu de la vie religieuse de ces chrétientés (croyances, liturgie, art, régime); leur contact avec l'Islam et l'arabisme (en particulier, des Coptes decadents, des Assyriens malheureux, des Arméniens entreprenants et de l'Orthodoxie souple et habile); état présent et avenir des Chrétiens d'Orient, spécialement au Liban.

La part faite à l'Egypte est un peu moindre; mais il faut lire l'histoire tragique des Assyriens, massacrés par leurs voisins Orientaux et rejetés par les Occidentaux, honte pour les uns comme pour les autres.

A la fin du livre se déroule en une douzaine de pages une chronologie des peuples de l'Orient chrétien; la bibliographie qui suit, ne peut être considérée, de l'aveu de l'Auteur, comme un instrument de recherches; son but est d'orienter le lecteur au milieu des ouvrages français traitant des mêmes questions.

En somme, un livre à lire si on veut comprendre l'attitude de nos chrétiens au milieu des remous qui agitent le Proche-Orient.

A. Raes S. I.

Iuridica

Anastasios P. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον.* Athen, Bd. II (1954) S. 174. Bd. III (1956) S. 138.

Das 1. Heft dieses Lehrbuchs des Kirchenrechts ist in dieser Zeitschrift, Bd. 19 (1953), S. 230 besprochen worden. Es war der Darstellung und der Geschichte der kirchenrechtlichen Quellen der östlichen, d. i. vor allem der byzantinischen griechischen Kirche gewidmet. In den hier vorliegenden zwei weiteren Heften wird jetzt das Kirchenrecht selbst in seiner geschichtlichen Entwicklung und als geltendes Recht behandelt. Verfassung der Kirche, Verwaltung der Kirche, kirchliches Güterrecht, kirchliches Strafrecht, kirchliches Prozessrecht kommen nacheinander zu Wort.

Was die Einteilung angeht hat man das Empfinden, dass diese nicht überall glücklich ist. Vgl. Kap. IV, V, VI, wo immer wieder von Laien, Klerikern und Mönchen die Rede ist und die Darstellung sich überschneidet. Dies zählt aber wenig, wenn man das Ganze betrachtet. Im allgemeinen verdient der Verfasser aufrichtiges Lob, weil er durchaus auf dem laufenden ist, was die Kenntnis der neueren kirchenrechtlichen Forschung angeht und ebenso das staatliche Kirchenrecht unserer Zeit kennt. Von grosser Hilfe sind auch die beigefügten Indices, so der Index der zitierten Gesetzesquellen, der Index der neueren Forscher und Herausgeber, der Namen- und der Sachindex.

Der Verfasser hat ein ruhiges Urteil, wenn er auch natürlich gegenüber den Katholiken den Standpunkt seiner Kirche vertritt. Er scheut sich nicht, den Codex Iuris Canonici anzuführen, wie er übrigens auch kurze Hinweise auf das Recht der Reformierten enthält.

EMIL HERMAN S. I.

Konstantinos Dr. MOURATIDIS, *Ἡ μοναχικὴ ὑπακοὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ*. Athen 1956, 123 S.

Diese fleissige Untersuchung befasst sich mit der Geschichte des Mönchsgehorsams in der Kirche. Der 1. Teil der Arbeit handelt von dem Entstehen dieses Gelübdes, seinem sittlichen Wesen und seiner Bedeutung. Der 2. Teil betrachtet das Gelübde als kirchenrechtliches Institut. Die Ansichten der Gelehrten über die Entstehung des Gehorsamsgelübdes gehen noch immer auseinander. Der Vf. hebt die Rolle hervor, die das Versprechen des Gehorsams bereits bei den Wüstenvätern und später bei den Anachoreten gehabt hat. Er glaubt feststellen zu können, dass in den Klöstern des Pachomius der Mönch nach Beendigung der Prüfungszeit das mündliche Versprechen ablegte, dem Heiligen gehorchen und die übernommenen Pflichten ausführen zu wollen. Man betrachtete dies Versprechen als Gott selbst — mittels des Abbas oder seines Stellvertreters — gemacht (S. 61).

Der Vf. zeigt sich wohl unterrichtet, auf dem laufenden, was die neuere Literatur angeht, ruhig in seinem Urteil.

EMIL HERMAN S. I.

Lamberto de ECHEVERRIA, *El matrimonio en el Derecho Canónico particular posterior al Código*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1955, pp. 419.

Un acabado estudio comparativo del derecho particular matrimonial, a la luz de los Concilios particulares y Sínodos diocesanos posteriores al Código de d.c., es el que hace nuestro autor en esta obra, presentada como tesis doctoral en la Facultad de Derecho de Madrid.

Son 147 los Concilios y Sínodos indicados en las « Fuentes ». Pertenecen a 28 naciones esparcidas por las cinco partes del mundo: España, Italia, Francia, Argelia, Malta, Suiza, Estados Unitos, Portugal y Angola, Brasil, Canadá, China, Australia, Nueva Zelanda, Holanda, Bélgica, Irlanda, Inglaterra, Perú, Colombia, México, Argentina, República Dominicana, Nicaragua, El Salvador, Bolivia, Uruguay, Austria, Alemania y Polonia.

Para su estudio, esos Sínodos han sido distribuídos, habida razón de las circunstancias locales, en varios grupos en lo posible homogéneos: así, p. e., España, Europa central, Hispanoamérica, etc., y en cada uno de los puntos del derecho matrimonial el autor ha tenido buen cuidado de ir señalando lo más particular y característico que, en la aplicación y determinación del derecho común, han prescrito o recomendado los Sínodos particulares.

En cada capítulo, después de una muy útil introducción relativa a la división territorial eclesiástica y a las fuentes y sus características del grupo que va a ser estudiado, son considerados casi siempre los siguientes puntos: deberes generales del párroco, expediente de libertad, proclamas, impedimentos, forma, efectos, separación; aunque en algunos casos, y por exigencias del lugar, se tienen también en cuenta otros puntos, p. e. el de los matrimonios mixtos, de cuándo ha de intervenir el Ordinario, etc.... Y todo esto lo hace el autor con la claridad y maestría, a que ya nos tiene acostumbrados.

Finalmente, en unas rápidas conclusiones, nos ofrece « los resultados que de la investigación practicada parecen deducirse ».

Mientras felicitamos calurosamente al autor, no podemos menos de recomendar la presente obra a cuantos se interesan en el estudio del actual derecho particular matrimonial.

C. Pujol, S. I.

Philologica

Loenertz R.-J., O. P., *Démétrius Cydonès. Correspondance.* « Studi e Testi » 186. Citta del Vaticano 1956. Pp. XVI-220.

Precioso nuevo libro, que el diligente investigator del medioevo bizantino, P. Loenertz, del Instituto histórico de Santa Sabina, en Roma, ofrece al mundo sabio como volumen 186 de la rica colección Vaticana « Studi e Testi ». Avaloran en conjunto esta magnífica edición de una parte de la correspondencia de Demetrico Cidonio — personaje tan central en la vida política, religiosa y cultural del siglo XIV bizantino — no sólo la pulcra disposición tipográfica del libro, verdaderamente esmerada en todos sus detalles, sino de modo especial la meticulosa transcripción del texto, con todo el aparato — mucho y bueno — de variantes, correcciones, notas explicativas y eruditas referencias a obras clásicas, insinuadas tan sólo en el texto del brillante escritor tesalonicense.

Lo que yo me temo es, que este volumen, tan valioso y de tanto trabajo, sea para muy pocos. No sólo no lleva versión alguna del texto griego de las cartas, o al latín — en este caso, lo más indicado — o a alguna lengua moderna de las más comunes, pero ni siquiera una breve síntesis de cada una de ellas, que, puesta al principio como encabezamiento, hubiera ocupado pocas líneas, con no escasa ventaja de la mayor parte de los lectores. Valía la pena de tomarse este trabajo, dada la importancia histórica del epistolario cidoniano. Verdad es que, en parte, al menos, se remediará esta deficiencia con el otro libro que promete el autor — el tercero sobre Demetrio Cidonio, pues el primero es el ya conocido volumen 131 de « Studi e Testi » —, en el cual, junto con la edición de las cartas autógrafas del Vat. gr. 101, debe venir el análisis y el comentario de todas ellas, aun de las no autógrafas, que son las de la presente edición.

En ésta, el corto prefacio (pp. III-XVI), muy bien hecho, da principalmente noticia de los códices conocidos, que contienen las cartas editadas, y expone el método seguido en la edición. A los 26 manuscritos, utilizados ya por Cammelli, dice L. que hay que añadir otros 7 más, descubiertos ahora; pero en realidad los nuevos son 8, puesto que también aparece aquí el códice *M* del monasterio de Barlaam, en Tesalia (*Μετέωρα*), que no se halla en la precedente edición de Cammelli. Noto además que no hubiera estado mal indicar en la enumeración de tantos manuscritos, en cuanto fuera posible, el tiempo aproximado en que fueron copiados, como lo hicieron ya los precedentes editores. Loenertz, con buen criterio, nos da casi siempre como base de su edición el códice Burneyano 75, del British Museum de Londres.

Sigue en seguida el texto de las cartas. Precedidas de un doble « Propylaeum », con dos Discursos de Demetrio Cidonio (pp. 1-24), se suceden, en numeración continua, las 131 del actual volumen (pp. 25-168). De ellas casi las dos terceras partes estaban inéditas hasta el presente, y para sacarlas a luz L. ha tenido ante los ojos los numerosos manuscritos, o, al menos, copias fotográficas de algunos de ellos. Lo que no salta tan a la vista, recorriendo las páginas del libro, es, cuáles son las cartas ya editadas por otros investigadores anteriores. Es verdad que se indica ésto en el apartado V de la Introducción (pp. XIV-XV), pero hubiera sido muy conveniente notarlo al margen de cada carta, como muy bien se anotan otras cosas, por ejemplo, de qué manuscrito proceden, con sus folios y el número de orden en que allí están copiadas. Con eso, si uno quiere, el recurso a las ediciones precedentes hubiera sido más rápido y seguro.

Cierran el volumen cinco apéndices con varios documentos (pp. 169-197), y cinco valiosos índices (pp. 199-219): 1) de los « initia » de las cartas, 2) de personas y topografía de las mismas, 3) de las obras y escritores aducidos por el editor en las notas, 4) de las cartas que L. ha podido datar de alguna manera — trabajo ímprobo, pero utilísimo —, 5) por fin, de las cartas mismas, dispuestas ya por orden cronológico. Todos estos índices no pueden menos de resultar eficaces

y muy prácticos para el erudito que recorra estas páginas. Permítaseme, con todo, hacer una sugerencia: hubiera sido mucho más práctico colocar el tercero de ellos al principio del libro, como un apartado más de la Introducción. Son tantos los escritores que en las notas explicativas del texto se agrupan, y están señalados — ellos y sus obras — tan lacónicamente, que, si uno no está advertido desde el principio, halla no poca dificultad aun en la lectura misma de las notas, muy ajustadas y eruditas.

Termino esta presentación con la advertencia de que no es nada extraño que en una obra así, tan amplia y difícil, pueda haberse deslizado alguna apreciación del editor, no tan acertada. Y así, abriendo al azar las páginas del texto — pues no es cosa de recorrerlas todas ellas —, me llaman la atención las cosas siguientes: pág. 48, línea 20, donde no aparece en el texto lo indicado en el aparato; pág. 55, línea 31, no se ve la necesidad de corregir el *τούτους* del texto por *τούτου*; cuando de las dos maneras hay buen sentido, parece preferible retener el texto; pag. 57, línea 9, mucho dudo de la bondad de la corrección del *μαθὼν* del texto, sustituyéndolo por *παθὼν*; pág. 65, línea 48, hay un lapsus, corrigiendo ἁνὴρ por el ἀνὴρ bueno del texto; pág. 108, línea 11, hace buen sentido el *αὐτῶν* del códice, sin necesidad de corregirlo; pág. 167, línea 28, la buena redacción del aparato sería así: *αὐτὸ*] *scripsi* (o *corr. ex*) *αὐτὸν cod.*; puesto que, de hecho, el texto ha quedado corregido por el editor.

¡Dios quiera que nos venga pronto el segundo volumen de cartas anunciado! siempre habrá mayor esclarecimiento de tantos hechos, aún no bien conocidos, de la vida bizantina del siglo XIV, política y religiosamente tan agitada. Los bizantinistas todos, teólogos e historiadores, quedarán muy agradecidos al P. Loenertz.

Manuel Candal, S. J.

Nik. E. Tomadakis, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, I, 1, ed. 2, Atene 1956, Menas Myrtide, 166 pag.

Der Professor der byzantinischen Philologie an der Univerität zu Athen legt uns eine Einführung in sein von ihm vertretenes Fach vor. Seinen Zweck hat er nach meinem Urteil gut erreicht. Denn das Buch ist lebendig geschrieben, gibt zunächst seinen Zuhörern klare Begriffe in fünf einleitenden Kapiteln (Definitionen, Staatswesen und Philologie, Philologie und Religion, Griechentum und Christentum, Volkssprache und Gelehrtensprache). Dann wendet er sich zur Geschichte der byzantinischen Philologie (Allgemeines, Türkenherrschaft, Neuere philologische Studien, Kirchliche Philologie, Byzantinische Studien in Europa, Urkunden und Handschriften). Man merkt es den Einteilungen an, dass sie nicht immer streng voneinander geschieden sind; es sind eben Vorlesungen, in denen es oft gilt, praktisch voranzugehen. Ein Punkt ist sicher einheitlich als Mittelpunkt dieser

Vorlesungen erkennbar. Ihr Verfasser will vorläufig nur eine Einführung bieten; er fasst die Byzantinistik nicht in engem Sinn für die Zeit 325-1453, sondern nimmt in seine Betrachtungsweise auch die von ihm vorbyzantinisch und nachbyzantinisch genannte Periode herein. Wie ich aus dem genauen Studium dieses Buches ersehen habe, hat ihr Verfasser, nach der bewährten Methode seines Lehrers Konstantinos Amantos vorangehend, der selber ein Schüler Karl Krumbachers gewesen ist, seinen Hörern ein zuverlässiges Bild über die heutige Lage der Byzantinistik gegeben und zugleich sie angeregt, sich der griechischen Philologie der sogenannten byzantinischen Epoche und dem Studium der Quellenwerke an Hand moderner Ausgaben mit Fleiss und Liebe hinzugeben und dabei auch die Arbeiten der Gelehrten des Auslandes nicht zu übersehen. Dieser weite Blick ist sicher eine gute Empfehlung dieser Einführung. Man darf natürlich von einer solchen für die Universitätsstudenten bestimmten Arbeit nur eine Auswahl des Schrifttums erwarten.

GEORG HOFMANN S. I.

Arabica

A. DIETRICH, *Arabische Briefe aus der Papyrussammlung der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek.* Hamburg 1955, XVI + 234 Seiten, 20 Tafeln.

Der Verfasser hat bereits im Jahre 1937 einen ersten Teil der im Besitz der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek befindlichen arabischen Papyri der Wissenschaft zugänglich gemacht. Der vorliegende Band bietet eine wesentliche Vervollständigung dazu. Es stehen nur mehr unbedeutende Reste der Sammlung aus.

Das verdienstvolle Werk möchte dazu beitragen, einen bisher verhältnismässig wenig berücksichtigten Zweig der islamischen Kulturgeschichte zu erschliessen: das arabische Briefwesen. Vor allem die Dürftigkeit des Inhalts vieler Briefe und die gerade bei Briefen erheblichen paläographischen Schwierigkeiten haben viele davon abgehalten, sich mit diesem Gegenstand zu befassen. Und doch sind die Papyrus-Briefe Quellendenkmäler erster Hand von nicht zu unterschätzender Bedeutung, besonders wegen ihrer Unmittelbarkeit und Originalität. Wir haben hier vollkommen untentenziöse Originaldokumente in der Hand, Einzelzeugnisse meist kleiner Leute, die in ihrer Gesamtheit reichen Aufschluss geben über die kulturellen Verhältnisse ihrer Zeit. Sie erlauben uns das Zeitgeschehen einmal nicht von der hohen Warte des Fürstenhofes aus, sondern aus der Sicht des einfachen Volkes zu verfolgen, sie vermitteln einen interessanten Einblick in den grauen Alltag des mittelalterlichen Ägypten.

Der Verfasser gibt zu jedem Papyrus eine genaue Beschreibung, den arabischen Text und eine deutsche Übersetzung. Am Schluss des

Bandes finden sich 20 Tafeln, die eine Nachprüfung der einzelnen Texte an Hand des Facsimile ermöglichen. Die meisten Dokumente stammen aus dem 9. oder 10. Jahrhundert nach Christus. Die Papyri behandeln die verschiedenen Gebiete des täglichen Lebens: Landwirtschaft, Steuerwesen, das Geschäftsleben und das private Familienleben.

Die Briefe beginnen, auch wenn sie sich mit ganz banalen Angelegenheiten befassen, immer mit der mohammedanischen Eingangsformel: « Im Namen Gottes, des barmherzigen, gütigen » und mit einem Segenswunsch für den Empfänger wie z. B.: « Gott lasse Dich lange leben, lasse Deine Stärke, Deinen Beistand, Dein Glück und Deine Gesundheit andauern, vollende seine Gnade an Dir und vermehre seine Wohltaten an Dir, die Huld seiner Gaben für Dich und seine Gunst für die Deinen »! Ebenso steht am Schluss eine ähnliche, gewöhnlich kürzere Segensformel. Auch zwischendurch im Briefe ist sehr oft von Gott die Rede. Ständig kehren Formeln wieder wie: « Wenn Gott will », « Gott stärke Dich! », « Gott schütze Dich! », « Gott stehe Dir bei! », « Gott erbarme sich seiner! ». Alles das bezeugt die lebendige Religiösität auch des einfachen mohammedanischen Volkes.

Das mit grösster Sorgfalt und wissenschaftlicher Akribie gearbeitete Werk bietet einen sehr wertvollen Beitrag zur islamischen Kulturgeschichte.

WILHELM DE VRIES S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Francesco TINELLO, *Dottrina sul Sacerdozio*, Edit. A. Belardetti, Roma 1955, pp. 89, Lit. 400.

È il primo volume apparso della Collana « Quaderni sul Sacerdozio » destinato ai Professori e agli alunni del corso superiore di filosofia, istituito nei Seminari italiani.

Presenta il sacerdozio sotto diversi aspetti: nella storia dell'umanità, il sacerdozio ebraico, il sacerdozio di Gesù Cristo, il sacerdozio vicario e dei fedeli, il sacerdozio nella Patristica, nei Dottori della Scolastica e negli Scrittori ecclesiastici, il sacerdozio visto dai laici cattolici, e finalmente nella letteratura cattolica contemporanea e sullo schermo.

Indicato l'argomento da trattarsi in ciascuna lezione, questo va seguito da una scelta e abbondante bibliografia, il che lo renderà certamente di grande utilità a tutti quelli ai quali va destinato.

La competenza con cui è stato composto il presente volume ci fa augurare la pubblicazione degli altri trattati dove l'argomento sarà più ampiamente studiato.

C. P.

Ἡ νοσταλγία τῆς Ὀρθοδοξίας, Athens 1956, 152 pages.

This book, published by the Brotherhood Zoé, is a series of short articles giving in brief encomiums of the Eastern Church from the pens of well-known Protestants, Catholics and Anglicans. It is directed by the Brotherhood to its co-religionists to rouse them to a greater estimation of their religious heritage, and it is well calculated to achieve its aim.

J. G.

The Holy Mass, according to the Syriam Rite of Antioch, with Anaphora of the Twelve Apostles, translated into English by JOSEPH REDLINGER. Jacksonville, Florida 1955, p. 50.

Livret tout pratique, permettant aux Syriens catholiques d'Amérique non seulement d'assister à la célébration de la s. messe dans leur rite, mais aussi d'y prendre une part active. En effet, le traducteur a eu soin d'imprimer en notre alphabet les chants et les réponses du peuple à la place voulue, les faisant suivre de leur traduction. Ainsi, il obvie à l'obstacle provenant de l'usage du syriaque, langue morte, usage obligatoire excluant celui de l'anglais. En outre, les divisions introduites dans le texte en facilitent beaucoup l'intelligence.

Le traducteur dit tout ce qu'il doit à la brochure française « La Liturgie syrienne » de Mgr. G. Khouri-Sarkis, qui d'alleurs ici même écrit avec compétence une brève introduction historique à la liturgie du rite syro-antiochien.

A. R.

Commentarii Ignatiani 1556-1956 (Archivum Historicum Societatis Jesu, Anno XXV, fasc. 49), Roma 1956, 615 pages. Price 3.500 lire ital. $ 5.60.

This imposing volume to commemorate the fourth centenary of St. Ignatius' death is divided into two parts, the first concerned with the life and actions of the Saint, the second with his writings. Each part part has various sections, composed of a number of articles. It is a worthy memorial of a notable occasion.

J. G.

Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII. Texte grec, traduction et notes par G. BARDY, Paris 1955 [Sources Chrétiennes 41].

Continuatur in hoc voluniine editio textus graeci secundum optimos codices et versio gallica cum adnotationibus utilibus quas composuit illustris patrologus Bardy.

I. O. U.

A. DEMEERSEMAN, *Tunisie, Terre d'amitié.* N. Bascone et S. Muscat, Tunis 1955, 241 S.

Der Verfasser, Direktor des « Institut des Belles Lettres Arabes » der Weissen Väter in Tunis will trotz des etwas überschwenglichen Titels nur mit objektivem Wohlwollen die alltägliche Wirklichkeit des Lebens in Tunis darstellen, des gewöhnlichen, mittelmässigen, leidvollen menschlichen Lebens. Freilich ist das Buch in der Tat weitgehend ein Loblied auf die hervorragenden Eigenschaften des Landes und seiner Bewohner, gesungen von einem aufrichtigen Freunde.

W. d. V.

RICARDO GUIRALDES, *Don Segundo Sombra.* Pereklad z espanskoj movy Oleksija Sacjuka. Vydavnyctvo Mykoly Denysjuka (Calle Curapaligüe 790), Buenos-Aires 1955, p. 303.

Questa edizione del celebre romanzo o epos nazionale argentino sulla vita dei « gaucho » ossia degli abitanti dell'immensa pampa sudamericana, rappresenta la prima traduzione in lingua ucraina di un'opera letteraria argentina.

M. L.

Antemurale, edidit Institutum Historicum Polonicum Romae. I, 1954, pp. 155; II, 1955, pp. 175; III, 1956, pp. 167.

J. DECARREAUX, *Une République de moines.* Paris 1956, A. Fayard, pp. 156, 4 tav.

I Goti in Occidente. Problemi. Settimane (III) di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 1956, pp. 696, 46 tav.

Hans Ulrich INSINSKY, *Bischofsstuhl und Kaiserthron.* München 1955, Kösel-Verlag, in 16°, 124 p.

Johannes KOLLWITZ, *Die Sarkophage Ravennas*. Freiburg i. Br. 1956. H. F. Schultz, in 16°, 18 p., 12 tav.

Louis LELOIR, O. S. B., *Le Diatessaron de Tatien*. Paris 1956. (Extrait de « l'Orient-Syrien », vol. I, pp. 2-39).

Livre d'Or 1881-1956. Université Saint-Joseph, Faculté de Théologie. Beyrouth 1956. Impr. Catholique, in 4°, 93 p.

Herbert LUDAT, *Das Jerusalemer Kreuz. Ein russisches Reliquiar im Hildesheimer Domschatz*. Böhlau Verlag 1956, Köln-Graz, 29 p., 4 tav.

Mosaici del Battistero di Firenze. Vol. I. *Le Storie di S. Giovanni Battista*. Vol. II. *Le Storie di N. S. Gesù Cristo*. Firenze 1954-1955. A cura della Cassa di Risparmio.

Oxford Slavonic Papers. Vol. VI, 1955. Edited by S. KONOVALOV. Clarendon Press, 1956, pp. 143.

Mario ROTILI, *L'arte nel Sannio*. Benevento 1952. Ente provinciale per il turismo. 212 p., 62 tav.

Polycarpus SHERWOOD, O. S. B., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*. Roma 1955, Pont. Università Gregoriana, XV + 31 p.

Bayerische Staatsbibliothek München. Osteuropasammlung. Slavica. Neuerwerbungen 1952, 1953/54. München, 1955-1956. 2 voll. in 4°.

Mesrob TERZIAN, *Le Patriarcat de Cilicie et les Arméniens catholiques* (1740-1812). Dissert. Univers. Gregoriana, Beyrouth 1955, pp. XVI + 328, 10 tav.

Henry JALABERT, S. I., *Histoire d'un siècle. La Congrègation des Sœurs des Saints-Coeurs de Jésus et de Marie au Liban et en Syrie 1853-1953*. Beyrouth, Maison Mère, rue des Saints-Cœurs, 1956, 196 p.

H. I. KOTSONES, *Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ*, Athens 1956, pp. 69.

J. VALENTINI S. I., *Il diritto della comunità nella tradizione giuridica albanese*. Vallecchi, Firenze 1956, pp. 445.

INDEX VOLUMINIS XXII-1956

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Impr. pot.: Romae, 14-XII-1956. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 15-XII-1956 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1956 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9